Slavoj Žižek



La nueva lucha de clases

Los refugiados y el terror



Slavoj Žižek



La nueva lucha de clases

Los refugiados y el terror



Título de la edición original:
Against the Double Blackmail. Refugees, Terror and Other

Edición en formato digital: marzo de 2016

Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-3708-7

Conversión a formato digital: Newcomlab, S.L.

anagrama@anagrama-ed.es
www.anagrama-ed.es

No, el filósofo no está en su torre de marfil, elucubrando sobre abstracciones trascendentales. Este manifiesto, breve, directo, contundente, es una suerte de reflexión de emergencia sobre el presente. Una indagación en las medias verdades sobre lo que está sucediendo en Europa, donde se superponen los atentados terroristas del radicalismo islámico, como los de París, con la llegada de una multitud de emigrantes y refugiados.

Zizek, torrencial y visceral, no está para poner paños calientes, sino para poner el dedo en la llaga. Y así, plantea que no podemos quedarnos en el mero lamento compungido, en la compasión ante las víctimas inocentes, que debemos ir a las causas que generan la espiral de retroalimentación entre el islamofascismo y el racismo. Para ello es necesario superar ciertos tabúes de la izquierda y al mismo tiempo denunciar el capitalismo global que genera nuevas formas de esclavitud, y airear la obscena corriente subterránea de las religiones, que amparan la pedofilia, las agresiones contra las mujeres, y su violencia divina. La solución de esta encrucijada pasa, en opinión del filósofo, menos por la acción militar que por el fomento de la igualdad y la recuperación de la lucha de clases.

El huracán Žižek vuelve a la carga con un libro pertinente, certero y provocador.

Índice de contenido

Por Jela,
¡hasta la muerte
(de nuestros enemigos, no la nuestra)!

Tema I

El doble chantaje

EL DOBLE CHANTAJE

En su estudio clásico *Sobre la muerte y los moribundos*, Elisabeth Kübler-Ross postuló su famoso esquema de cinco fases para explicar nuestra reacción cuando nos comunican que sufrimos una enfermedad terminal: *negación* (simplemente rehusamos aceptar el hecho: «Esto no me puede estar pasando a mí»); *ira* (que estalla cuando ya no podemos seguir negando el hecho: «¿Cómo es posible que esto me esté pasando a mí?»); *negociación* (la esperanza de que de alguna manera podamos posponer o mitigar el hecho: «Que pueda vivir para ver graduarse a mis hijos»); *depresión* (desinversión libidinal: «Voy a morir, ¿por qué he de preocuparme de nada?»); *aceptación* («No puedo luchar contra la enfermedad, así que es mejor que me prepare»[*]). Más tarde, Kübler-Ross aplicó esas fases a cualquier forma de pérdida personal catastrófica (quedarse sin trabajo, la muerte de un ser amado, el divorcio, la drogadicción), y también recalcó que no tienen por qué darse necesariamente en el mismo orden, ni los pacientes tampoco tienen por qué experimentar los cinco estadios.

En la Europa Occidental de hoy en día, la reacción de las autoridades y de la opinión pública parece constar de una combinación parecida de reacciones dispares. Encontramos (cada vez menos) la negación: «No es tan grave, lo mejor es no hacer caso». Encontramos la ira: «Los refugiados son una amenaza para nuestro modo de vida y, además, entre ellos se ocultan fundamentalistas musulmanes: ¡hay que detenerlos a cualquier precio!». Encontramos la negociación: «Muy bien, ¡establezcamos cuotas y apoyemos los campos de refugiados en sus países!». Encontramos la depresión: «¡Estamos perdidos, Europa se está

convirtiendo en Europastán!». Lo que nos falta es la aceptación, que en este caso significaría un plan europeo coherente para enfrentarse al problema de los refugiados.

Los ataques terroristas del viernes 13 de noviembre de 2015 en París complicaron aún más las cosas. Sí, deberíamos condenarlos sin paliativos, pero… nada de peros: habría que condenarlos *radicalmente*, sin atenuantes, para lo cual se necesita algo más que el simple espectáculo patético de la solidaridad de todos nosotros (de la gente libre, democrática y civilizada) contra el criminal Monstruo Islamista.

Hay algo extraño en las solemnes declaraciones según las cuales estamos en guerra con el Estado Islámico: todas las superpotencias del mundo contra una banda religiosa que controla una pequeña extensión de tierra en su mayor parte desértica… Lo cual no significa, naturalmente, que no debamos centrarnos en destruir el ISIS, sin condiciones, sin ningún «pero». El único «pero» es que deberíamos centrarnos de verdad en destruirlo, y para ello hace falta mucho más que patéticas declaraciones y llamamientos a la solidaridad de todas las fuerzas «civilizadas» contra el demonizado enemigo fundamentalista. Lo que debemos evitar es embarcarnos en la típica letanía de la izquierda liberal de que «No se puede combatir el terror con el terror; la violencia solo engendra violencia». Ha llegado el momento de empezar a plantear cuestiones desagradables: ¿cómo es posible que el Estado Islámico exista, sobreviva? Todos sabemos que, a pesar de la condena formal y el rechazo generalizados, existen fuerzas y estados que en silencio no solo lo toleran, sino que lo ayudan.

Tal como señaló recientemente David Graeber, si Turquía hubiera establecido un bloqueo absoluto en los territorios del ISIS igual que ha hecho en las zonas de Siria controladas por los kurdos, y hubiera mostrado la misma «negligencia benigna» hacia el PKK y las YPG que ha mostrado hacia el Estado Islámico, este se hubiera derrumbado hace tiempo, y es probable que los atentados de París no hubieran ocurrido[1]. Algo parecido sucede en otras partes de la región: Arabia Saudí, el aliado clave de los Estados Unidos, se alegra de que el ISIS combata al islam chiita, e incluso Israel se muestra sospechosamente tibio en su condena

del ISIS, fruto de un cálculo oportunista (el ISIS combate a las fuerzas chiitas proiraníes, que Israel considera su principal enemigo).

El acuerdo sobre los refugiados alcanzado por la Unión Europea y Turquía, que se anunció al final de noviembre de 2015 —Turquía pondrá freno al flujo de refugiados hacia Europa a cambio de una generosa ayuda económica, que de entrada será de tres mil millones de euros—, es un gesto vergonzosamente desagradable, una auténtica catástrofe ética y política. ¿Así es como va a llevarse la «guerra contra el terror», sucumbiendo al chantaje turco y recompensando a uno de los principales culpables de la expansión del ISIS en Siria?

Este confuso contexto deja bien claro que la «guerra total» contra el ISIS no se debería tomar en serio: los grandes guerreros no van a por todas. Sin duda nos hallamos en medio de un choque de civilizaciones (el Occidente cristiano contra el islam radicalizado), pero de hecho los choques ocurren dentro de cada civilización: en el espacio cristiano tenemos a los Estados Unidos y Europa Occidental contra Rusia; en el espacio musulmán tenemos a los sunitas contra los chiitas. La monstruosidad del ISIS sirve como fetiche para encubrir todas estas luchas, en las que cada bando finge combatir al ISIS para golpear a su auténtico enemigo.

Lo primero que deberíamos destacar en un análisis más serio que vaya más allá de los clichés sobre la «guerra contra el terror» es que los ataques de París fueron una perturbación momentánea y brutal de la vida cotidiana. (Es importante observar que los lugares atacados no representan instituciones militares ni políticas, sino la cultura popular cotidiana: restaurantes, salas de concierto…). Dicha forma de terrorismo —una perturbación momentánea— caracteriza sobre todo los ataques en los países occidentales desarrollados, en marcado contraste con muchos países del Tercer Mundo, donde la violencia es un hecho constante de la vida. Pensemos en la existencia diaria en el Congo, Afganistán, Siria, Irak, Líbano…: ¿dónde está la indignada solidaridad internacional cuando centenares de personas mueren allí? Deberíamos recordar *ahora* que vivimos en una «cúpula» en la que la violencia terrorista es una amenaza que estalla de manera esporádica, en contraste con países donde

(con la participación o la complicidad de Occidente) la vida cotidiana consiste en un terror y una brutalidad permanentes.

En su obra *En el mundo interior del capital*, Peter Sloterdijk demuestra cómo, en la globalización actual, el sistema mundial completó su desarrollo y, en cuanto que sistema capitalista, acabó determinando todas las condiciones de vida. El primer signo de esta evolución fue el Crystal Palace de Londres, la sede de la primera exposición universal en 1851: reflejó la inevitable exclusividad de la globalización en cuanto que construcción y expansión de un mundo interior cuyos límites son invisibles, aunque prácticamente insalvables desde fuera, y que está habitado por los mil quinientos millones de ganadores de la globalización; esperando en la puerta encontramos a un número de personas tres veces mayor. En consecuencia, «el espacio interior de mundo del capital no es un ágora ni una feria de ventas al aire libre, sino un invernadero que ha arrastrado hacia dentro todo lo que antes era exterior»[2]. Este interior, construido sobre los excesos capitalistas, lo determina todo: «El hecho primordial de la Edad Moderna no es que la Tierra gire en torno al sol, sino que el dinero lo haga en torno a la Tierra»[3]. Tras el proceso que transformó el mundo en global, «la vida social solo podía desarrollarse en un *interieur* ampliado, en un espacio ordenado domésticamente y climatizado artificialmente»[4]. Cuando manda el capitalismo cultural, se reprimen todas las revueltas que modelan el mundo: «Bajo tales condiciones, ya no podrían suceder acontecimientos históricos, en todo caso accidentes domésticos»[5].

Lo que Sloterdijk señaló correctamente es que la globalización capitalista no representa tan solo apertura y conquista, sino también un mundo encerrado en sí mismo que separa el Interior de su Exterior. Los dos aspectos son inseparables: el alcance global del capitalismo se fundamenta en la manera en que introduce una división radical de clases en todo el mundo, separando a los que están protegidos por la esfera de los que quedan fuera de su cobertura.

Los ataques terroristas del pasado 13 de noviembre en París, así como el flujo de refugiados, nos recuerdan por un momento el mundo violento que queda fuera de nuestra Cúpula, un mundo que, para nosotros, los

que estamos dentro, aparece sobre todo en reportajes televisivos acerca de lejanos países violentos que no forman parte de nuestra realidad. Por eso es nuestro deber ser plenamente conscientes de la violencia brutal que impera fuera de nuestra Cúpula, no solo religiosa, étnica y política, sino también sexual. En su extraordinario análisis del juicio del atleta sudafricano Oscar Pistorius, Jacqueline Rose señaló que el asesinato de su novia Reeva Steenkamp ha de leerse dentro del complejo contexto del miedo del hombre blanco a la violencia negra, así como también dentro del contexto de la terrible y generalizada violencia contra las mujeres: «En Sudáfrica, cada cuatro minutos se denuncia la violación de una mujer o una chica, a menudo adolescente, y a veces incluso una niña, y cada ocho horas una mujer es asesinada por su pareja. En Sudáfrica ese fenómeno se ha bautizado como "feminicidio íntimo", o, como la periodista y escritora de novelas policíacas Margie Orford denomina al asesinato reiterado de mujeres por todo el país, "feminicidio en serie"»[6].

En ningún momento deberíamos minimizar este fenómeno por considerarlo como algo marginal: desde el grupo islamista radical Boko Haram y Robert Mugabe, el presidente de Zimbabue, hasta Putin, la crítica anticolonialista de Occidente se presenta cada vez más como el rechazo de la confusión «sexual» occidental y como la exigencia de que regresemos a la jerarquía sexual tradicional. Como es natural, soy perfectamente consciente de que la exportación inmediata del feminismo y los derechos humanos occidentales puede servir de herramienta al neocolonialismo ideológico y económico (todos recordamos que algunas feministas estadounidenses apoyaron la intervención de su país en Irak como una manera de liberar a las mujeres de ese país, mientras que el resultado fue justo el contrario)[7]. Pero también deberíamos negarnos tajantemente a extraer la conclusión de que los izquierdistas occidentales deberían llevar a cabo una «renuncia estratégica» y tolerar en silencio la «costumbre» de humillar a las mujeres y a los gay en nombre de una lucha antiimperialista «superior».

¿Qué hacer, entonces, con los cientos de miles de personas desesperadas que aguardan en el norte de África o en las costas de Siria,

que huyen de la guerra y el hambre e intentan cruzar el mar y encontrar refugio en Europa? Nos encontramos aquí con dos respuestas principales que representan las dos versiones del chantaje ideológico cuyo objetivo es conseguir que nosotros, los destinatarios, nos sintamos irremisiblemente culpables. Los liberales de izquierdas expresan su indignación ante el hecho de que Europa permita que miles de personas se ahoguen en el Mediterráneo: suplican que Europa muestre su solidaridad abriendo las puertas de par en par. Los populistas antiinmigración afirman que deberíamos proteger nuestro modo de vida y dejar que los africanos y árabes solucionen sus problemas solos. Ambas soluciones son malas, pero ¿cuál es la peor? Parafraseando a Stalin, las dos son las peores.

Los mayores hipócritas son aquellos que defienden abrir las fronteras: en su interior saben perfectamente que eso nunca ocurrirá, pues impulsaría una revuelta populista instantánea en Europa. Van de almas bellas que se sienten superiores al mundo corrupto mientras en secreto participan en él: necesitan este mundo corrupto, pues es el único terreno en el que pueden ejercer su superioridad moral. El motivo por el que apelan a nuestra empatía hacia los pobres refugiados que huyen a Europa lo formuló hace un siglo Oscar Wilde en las líneas iniciales de su obra *El alma del hombre bajo el socialismo*, donde señaló que «en el hombre resulta mucho más fácil suscitar emociones que inteligencia»[8].

> [Los hombres] se encuentran rodeados de una horrenda pobreza, de una atroz fealdad y de una repulsiva miseria. Es inevitable que se dejen conmover por todo eso. En consecuencia, no es de extrañar que los hombres, con unas intenciones admirables pero erróneas, se dediquen muy seriamente, y también muy sentimentalmente, a la tarea de remediar los males que ven a su alrededor. Pero sus remedios no curan la enfermedad: lo único que hacen es prolongarla. En realidad, puede decirse que sus remedios forman parte integrante de la enfermedad. Por ejemplo, intentan solventar el problema de la pobreza manteniendo vivos a los pobres; o, si no, tal como mantiene cierta escuela avanzada, divirtiendo a los pobres. Pero esto no es ninguna solución: tan solo sirve para agravar el problema. El único objetivo justo ha de ser construir la sociedad sobre una base tal que la pobreza sea imposible. Y lo cierto es que las virtudes altruistas han impedido la consecución de esa meta.

Con respecto a los refugiados, esto significa que nuestro objetivo justo debería ser intentar reconstruir la sociedad global de tal modo que los

refugiados ya no se vieran obligados a vagar por el mundo. Utópica como puede parecer, esta solución a gran escala es la única realista, y la exhibición de virtudes altruistas nos impide, en última instancia, lograr ese objetivo. Cuanto más tratemos a los refugiados como objeto de ayuda humanitaria, y permitamos que la situación que los obligó a dejar sus países se imponga, más vendrán a Europa, hasta que las tensiones se pongan al rojo vivo, no solo en los países de origen de los refugiados sino también aquí. Así pues, frente a este doble chantaje, volvemos a la gran pregunta leninista: ¿qué hacer?

UN DESCENSO AL MAELSTROM

La crisis de los refugiados ofrece una oportunidad única para que Europa se redefina a sí misma, para que se distinga de los dos polos que se le oponen: el neoliberalismo anglosajón y el capitalismo autoritario con «valores asiáticos». Aquellos que se lamentan del actual declive de la Unión Europea parecen idealizar su pasado, pero esa Unión Europea «democrática» cuya pérdida lamentan nunca ha existido. Las políticas recientes de la Unión Europea no son más que un intento desesperado de conseguir que Europa encaje en el nuevo capitalismo global. La crítica habitual que lleva a cabo la izquierda liberal de la Unión Europea —que consiste en decir que básicamente no tiene nada de malo, tan solo cierto «déficit democrático»— delata la misma candidez de los críticos de los países excomunistas que, en el fondo, los apoyaban, quejándose tan solo de la falta de democracia. En ambos casos, de todos modos, estos críticos benévolos no se dan cuenta de que el «déficit democrático» es una parte necesaria de la estructura global.

Pero aquí soy aún más escéptico y pesimista. Cuando hace poco respondí a las preguntas de los lectores de *Süddeutsche Zeitung* acerca de la crisis de los refugiados, el asunto que llamaba más la atención se refería precisamente a la democracia, pero con un sesgo populista derechista: cuando Angela Merkel hizo su famoso llamamiento público en que invitó a centenares de miles de refugiados a entrar en Alemania, ¿cuál era su legitimación democrática? ¿Qué le daba derecho a introducir un cambio radical en la vida de Alemania sin una consulta democrática? Naturalmente, no pretendo apoyar a los populistas antiinmigración, sino señalar con claridad los límites de la legitimación democrática. Lo mismo

se puede decir de aquellos que defienden una apertura radical de las fronteras: ¿son conscientes de que, puesto que nuestras democracias son naciones-estado, su exigencia equivale a la suspensión de la democracia? ¿Se debería permitir que una transformación tan enorme y fundamental afecte a un país sin consultar por vía democrática a la población? (La respuesta podría ser, naturalmente, que a los refugiados también se les debería conceder el derecho de voto; pero está claro que esto no es suficiente, pues una medida así solo se puede tomar una vez que los refugiados se han integrado en el sistema político de un país). Un problema parecido surge con los llamamientos a la transparencia en las decisiones de la Unión Europea: lo que temo, por ejemplo, es que, puesto que en muchos países una mayoría de la opinión pública no deseaba acudir en ayuda de Grecia, si las negociaciones con la Unión Europea se hubieran hecho públicas, los representantes de los países habrían defendido medidas aún más duras contra Grecia… En este caso nos encontramos con un viejo problema: ¿qué ocurre con la democracia cuando la mayoría se siente inclinada a votar por, pongamos, leyes racistas y sexistas? No me da miedo extraer la conclusión de que las políticas emancipadoras no deberían verse limitadas *a priori* por procedimientos formales y democráticos de legitimación. No, muy a menudo la gente no sabe lo que quiere, o no quiere lo que sabe, o simplemente quiere algo que está mal. Aquí no es posible ningún atajo.

¿Dónde nos encontramos hoy en día? Europa sigue atrapada en medio de una gran pinza, uno de cuyos extremos es Estados Unidos, y el otro, China. Estados Unidos y China, vistos desde un punto de vista metafísico, son lo mismo: el mismo desatado frenesí de tecnología desencadenada y de organización desarraigada del hombre medio. Cuando el último rincón del globo ha sido conquistado técnicamente y se puede explotar desde el punto de vista económico; cuando, cualquier incidente que escojamos, en cualquier lugar que escojamos, y en cualquier momento que escojamos, nos es accesible todo lo deprisa que deseemos; cuando, a través de la «cobertura en directo» televisiva, podemos «experimentar» de manera simultánea una batalla en el desierto iraquí y una representación de ópera en Pekín; cuando, en una red digital

global, el tiempo no es más que velocidad, instantaneidad y simultaneidad; cuando el ganador de un *reality show* se considera un gran hombre del pueblo; entonces sí asoma como un espectro sobre todo este alboroto la pregunta de: ¿para qué? ¿Adónde vamos? Y luego, ¿qué?

Todo aquel que esté familiarizado con Heidegger reconocerá fácilmente en este párrafo una paráfrasis irónica de su diagnóstico acerca de la Europa de mediados de los años treinta (en *Einführung in die Metaphysik*)[*]. Entre nosotros, los europeos, se da en efecto una necesidad de lo que Heidegger denominaba *Auseinandersetzung* (confrontación interpretativa) con los demás, así como con el propio pasado de Europa en todo su alcance, desde sus raíces grecorromanas y judeocristianas hasta la idea del Estado del bienestar recientemente fenecida. Hoy en día, Europa está escindida entre el así llamado modelo anglosajón —aceptar la «modernización» (un eufemismo para lo que no es sino adaptarse a las reglas del nuevo orden global)— y el modelo francogermano —salvar todo lo que sea posible del Estado del bienestar de la «vieja Europa»—. Aunque opuestas, estas dos opciones son las dos caras de la misma moneda, y nuestro camino no ha de ser regresar a cualquier forma idealizada del pasado —pues se trata de modelos claramente agotados— ni convencer a los europeos de que, si hemos de sobrevivir como potencia mundial, deberíamos adaptarnos lo más rápidamente posible a las tendencias recientes de la globalización (algo que, por otra parte, Europa ya está haciendo). Y tampoco hemos de caer en la que posiblemente sea la peor opción: la búsqueda de una «síntesis creativa» entre las tradiciones europeas y la globalización, con el objetivo de llegar a algo que me siento tentado de denominar «globalización con rostro europeo».

Toda crisis es, en sí misma, la invitación a un nuevo comienzo; todo fracaso de las medidas estratégicas y pragmáticas a corto plazo (de reorganización financiera de la Unión, etc.) es una bendición encubierta, una oportunidad para reconsiderar los mismísimos cimientos. Lo que necesitamos es una recuperaciónmediante-la-repetición (*Wieder-Holung*): mediante una confrontación crítica con toda la tradición europea, uno debería repetir la pregunta: «¿Qué es Europa?», o mejor

dicho: «¿Qué significa para nosotros ser europeos?», y así formular un nuevo comienzo. La tarea es difícil; nos obliga a asumir el gran riesgo de adentrarnos en lo desconocido; sin embargo, la única alternativa es una lenta decadencia, en la que participan de manera entusiasta los administradores de la Unión Europea.

A veces las caras se convierten en símbolos: no en símbolos de la poderosa individualidad de sus portadores, sino de las fuerzas anónimas que hay detrás de ellas. ¿Acaso la estúpida sonrisa de Jeroen Dijsselbloem, presidente del Eurogrupo, no se convirtió en el símbolo de la brutal presión de la Unión Europea sobre Grecia? Hace poco, el acuerdo de comercio internacional ATCI (Asociación Transatlántica para el Comercio y la Inversión) adquirió un nuevo símbolo: la fría reacción de la comisaria de comercio Cecilia Malmström, que, cuando un periodista le preguntó cómo iba a seguir defendiendo la ATCI en vista de la enorme oposición de la opinión pública, respondió con toda desfachatez: «Mi mandato no procede del pueblo europeo»[9]. En un insuperable acto de ironía, su apellido es una variación de «maelstrom».

El panorama general del impacto social de la ATCI es bastante claro: representa ni más ni menos que un ataque salvaje contra la democracia. Donde esto resulta más evidente es en el así llamado Arbitraje de Diferencias Inversor-Estado (ADIS), que permite a las empresas demandar a los gobiernos si las políticas de estos les causan una pérdida de beneficios. De manera clara y simple, esto significa que las corporaciones transnacionales, que nadie ha elegido, pueden dictar las políticas de los gobiernos democráticamente electos. Los ADIS ya están en vigor en algunos acuerdos de comercio bilaterales, de manera que podemos ver cómo funcionan. En la actualidad, la compañía energética sueca Vattenfall tiene presentada una demanda contra el gobierno alemán por miles de millones de dólares a causa de la decisión de este de ir retirando paulatinamente las centrales nucleares a raíz del desastre de Fukushima. Una política de salud pública aprobada por un gobierno democráticamente electo se ve amenazada por un gigante de la energía debido a una posible pérdida de beneficios. Pero olvidemos un momento

esta imagen global y centrémonos en una pregunta más específica: ¿qué significará la ATCI para la producción cultural europea?

En el relato de Edgar Allan Poe de 1841 «Un descenso al Maelström», el narrador relata cómo durante un naufragio evitó ser engullido por un remolino gigantesco. Recuerda el fenómeno con toda viveza: cómo cuanto más grandes eran los cuerpos engullidos, más rápidamente descendían, y que los que más deprisa desaparecían eran los objetos esféricos. Al verlo, el narrador abandonó el barco y se agarró a un tonel cilíndrico hasta que lo salvaron varias horas más tarde.

Aquellos que proponen la así llamada «excepción cultural», ¿acaso no conciben algo semejante? Mientras nuestras grandes empresas económicas se ven engullidas por el vórtice del mercado global, quizá podamos salvar productos culturales marginales «light». ¿Cómo? Eximiéndolos de las reglas del mercado libre: permitiendo que los estados apoyen su producción artística (con subsidios estatales, rebajas de impuestos, etc.), aun cuando esto signifique una «competencia injusta» con otros países. Francia, por ejemplo, insiste en que ese es el único camino para que su cine nacional sobreviva a la invasión de los éxitos de taquilla de Hollywood.

¿Puede funcionar esta excepción? Aunque tales medidas pueden jugar un papel positivo limitado, yo veo dos problemas. En primer lugar, en el capitalismo global de hoy, la cultura ya no es solo una excepción, una especie de frágil superestructura que se levanta por encima de la infraestructura económica «real», sino que cada vez más es un ingrediente central de nuestra economía «real» dominante. Hace más de una década, Jeremy Rifkin designó esta nueva fase de nuestra economía como «capitalismo cultural»[10]. El rasgo definitorio del capitalismo «posmoderno» es la cosificación directa de la propia experiencia. Compramos cada vez menos productos (objetos materiales) y cada vez más experiencias, experiencias de sexo, comida, comunicación y consumo cultural. Y con ello participamos de un estilo de vida, o, como lo expresa sucintamente Mark Slouka, «nos convertimos en consumidores de nuestras propias vidas»[11]. Ya no compramos objetos, sino que en última instancia compramos (el tiempo de) nuestra propia

vida. Así, la idea de Michel Foucault de convertir el propio Yo en una obra de arte obtiene una confirmación inesperada: compro mi forma física visitando gimnasios; compro mi iluminación espiritual apuntándome a cursos de meditación trascendental; compro la satisfactoria experiencia de mi compromiso ecológico adquiriendo solo fruta orgánica, etc.

El segundo problema es el siguiente: aun cuando Europa consiga imponer las «excepciones culturales» al ATCI, ¿qué tipo de Europa sobrevivirá al imperio de este acuerdo? La cuestión no es, por tanto, si la cultura europea sobrevivirá al ATCI, sino qué efecto tendrá este acuerdo sobre nuestra economía. ¿Se convertirá Europa lentamente en lo que la antigua Grecia fue para la Roma imperial: el destino preferido de los turistas chinos y estadounidenses, un destino para el turismo cultural nostálgico, sin ninguna relevancia en el mundo?

ROMPER LOS TABÚES DE LA IZQUIERDA

Para restaurar el núcleo emancipador de la idea de Europa, hay toda una serie de tabúes izquierdistas —actitudes que hacen que algunos temas se conviertan en intocables y sea mejor dejarlos en paz— que habría que ir olvidando si esperamos alcanzar esta recuperación, y el primero debería ser esa rematada estupidez disfrazada de profunda sabiduría: «Un enemigo es alguien cuya historia no has escuchado»[12]. Qué mejor ejemplo literario de esta tesis que el *Frankenstein* de Mary Shelley. Shelley hace algo que un conservador no habría hecho nunca. En la parte central del libro, permite que el monstruo hable por sí mismo y cuente la historia desde su perspectiva. Esa opción expresa la actitud liberal hacia la libertad de expresión llevada a su extremo: hay que escuchar el punto de vista de todo el mundo. En *Frankenstein*, el monstruo no es una Cosa, un objeto horrible al que nadie se atreve a enfrentarse; está plenamente *subjetivizado*. Mary Shelley entra en el interior de su mente y se pregunta cómo se siente uno al ser etiquetado, definido, oprimido, excluido, incluso físicamente deformado por la sociedad. Se permite, de este modo, que el criminal supremo se presente como la víctima suprema. El asesino monstruoso resulta ser un individuo profundamente dolido y desesperado, que solo anhela compañía y amor. No obstante, este procedimiento tiene un límite claro: ¿estamos también dispuestos a afirmar que Hitler era nuestro enemigo porque su historia no fue escuchada? O, por el contrario, ¿no será que cuanto más sé de Hitler y más le «comprendo», más es mi enemigo? Pasar de la exterioridad de un acto a su «significado interior», a la narrativa mediante la cual el agente lo

interpreta y lo justifica, es dirigirse hacia una máscara engañosa: la experiencia que poseemos de nuestras vidas desde dentro, la historia que nos contamos sobre nosotros mismos a fin de explicar lo que hacemos, es básicamente una mentira: la verdad reside en el exterior, en lo que hacemos.

El siguiente tabú que hay que descartar de manera implacable es la ecuación que equipara cualquier referencia al legado emancipador europeo con el imperialismo cultural y el racismo: mucha gente de izquierdas tiende a desdeñar cualquier mención de los «valores europeos» como si fuera una forma ideológica del colonialismo eurocéntrico. A pesar de la responsabilidad (parcial) de Europa en la situación de la cual huyen los refugiados, ha llegado el momento de abandonar el mantra izquierdista según el cual nuestra tarea básica es la crítica del eurocentrismo. La lección que hay que extraer del mundo posterior al 11-S es que el sueño de Francis Fukuyama de una democracia liberal global se ha mostrado ilusorio, pero a nivel económico el capitalismo ha triunfado en todo el orbe: las naciones del Tercer Mundo (China, Vietnam…) que lo suscriben son aquellas que crecen a un ritmo espectacular.

El capitalismo global no tiene ningún problema a la hora de adaptarse a una pluralidad de religiones, culturas y tradiciones locales; de hecho, la máscara de la diversidad cultural la sustenta el presente universalismo del capital global, y este nuevo capitalismo global funciona aún mejor si se organiza políticamente según los así llamados «valores asiáticos», esto es, de manera autoritaria. De manera que la cruel ironía del antieurocentrismo es que, en nombre del anticolonialismo, se critica a Occidente justo en el mismo momento histórico en que el capitalismo global ya no necesita los valores culturales occidentales para que todo vaya sobre ruedas, y se las apaña bastante bien con la «modernidad alternativa»: la forma no democrática de modernización capitalista que se da en el capitalismo asiático. En resumen, se tiende a rechazar los valores culturales occidentales justo en el momento en que, reinterpretados de manera crítica, muchos de ellos (igualitarismo, derechos fundamentales, Estado del bienestar) podrían servir de arma contra la globalización

capitalista. ¿Acaso hemos olvidado que toda la idea de la emancipación comunista, tal como la concibió Marx, es absolutamente «eurocéntrica»?

El siguiente tabú que hay que abandonar es la idea de que la protección de nuestro modo de vida es en sí misma una categoría protofascista o racista. La idea es más o menos así: si protegemos nuestro modo de vida, abrimos la puerta a la oleada antiinmigración que campa por toda Europa, y cuya manifestación más reciente es el hecho de que, en Suecia, el partido demócrata antiinmigración Sverigedemokraterna ha superado por primera vez a los socialdemócratas y se ha convertido en la fuerza más poderosa del país. No obstante, también se puede abordar el problema de cómo la gente corriente ve amenazado su modo de vida desde el punto de vista izquierdista, algo de lo que el político demócrata estadounidense Bernie Sanders es la prueba evidente. La verdadera amenaza a nuestro modo de vida comunitario no son los extranjeros, sino la dinámica del capitalismo global: solo en los Estados Unidos, los últimos cambios económicos han contribuido más a destruir la vida comunitaria en las ciudades pequeñas —el modo en que la gente corriente participa en los acontecimientos políticos y se esfuerza por resolver sus problemas locales de manera colectiva— que todos los inmigrantes juntos. La reacción habitual de la izquierda liberal ante todo esto suele ser un estallido de moralismo arrogante: en el momento en que de alguna manera aceptamos la «protección de nuestro modo de vida», ya comprometemos nuestra posición, pues estamos proponiendo una versión más modesta de lo que los populistas antiinmigración defienden abiertamente. ¿Acaso no ha sido esta la historia de las últimas décadas? Los partidos centristas rechazan el abierto racismo de los populistas antiinmigración, pero al mismo tiempo afirman «comprender las preocupaciones» de la gente corriente y poner en práctica una versión más «racional» de las mismas políticas. La auténtica respuesta izquierdista a este moralismo liberal es que, en lugar de rechazar la «protección de nuestro modo de vida» como tal, habría que demostrar que lo que proponen los populistas antiinmigración como defensa de nuestro modo de vida de hecho supone una amenaza mayor que todos los inmigrantes juntos.

El siguiente tabú izquierdista que hay que abandonar es el de prohibir cualquier crítica al islam tachándola de «islamofobia», una auténtica imagen especular de la demonización populista antiinmigración del islam: hay que acabar ya con ese miedo patológico de muchos izquierdistas liberales de Occidente a ser culpables de islamofobia. Salman Rushdie fue denunciado por provocar de manera innecesaria a los musulmanes, lo que lo convertía (al menos parcialmente) en responsable de la *fatua* que lo condenaba a muerte: de golpe, el quid de la cuestión ya no era la *fatua* en sí, sino el modo en que podíamos haber excitado la ira de los gobernantes islamistas de Iran[13]. El resultado de dicho punto de vista es el esperable en tales casos: cuanto más profundizan en su culpa los izquierdistas liberales de Occidente, más los acusan los fundamentalistas musulmanes de ser unos hipócritas que intentan ocultar su odio hacia el islam. Esta constelación reproduce perfectamente la paradoja del superego: cuanto más obedeces lo que la agencia seudomoral te exige, más culpable eres: es como si cuanto más toleraras el islam, mayor fuera la presión que ejerce sobre ti. Y podemos estar seguros de que lo mismo ocurre con la afluencia de inmigrantes: cuanto más esté dispuesta a aceptarlos Europa Occidental, más culpable se sentirá de no haber aceptado un número aún mayor de ellos, y nunca tendremos suficientes. Y con los que tenemos ya en Europa, cuanto más tolerantes nos mostremos hacia su modo de vida, más culpables nos harán sentir por no practicar la suficiente tolerancia. Por ejemplo: a sus hijos no se les sirve cerdo en las escuelas, pero ¿y si el cerdo que comen los demás les molesta?; a las niñas se les permite cubrirse en las escuelas, pero ¿y si las europeas que enseñan el ombligo les molestan?; su religión es tolerada, pero no se la trata con el debido respeto; etc., etc. La premisa tácita de los críticos de la islamofobia es que el islam de algún modo opone resistencia al capitalismo global, que se trata del obstáculo más poderoso a su expansión sin cortapisas; y, por consiguiente, sean cuales sean las reservas que nos plantee, desde un punto de vista práctico deberíamos pasarlas por alto en nombre de la solidaridad en la Gran Lucha. Esta premisa hay que rechazarla de manera inequívoca. Las alternativas políticas que proporciona el islam pueden identificarse

claramente; van del nihilismo fascista, que parasita el capitalismo, a lo que representa Arabia Saudí; ¿podemos imaginar un país más integrado en el capitalismo global que Arabia Saudí o cualquiera de los Emiratos? Lo máximo que el islam puede ofrecer, en su versión moderada, es otro tipo de «modernidad alternativa» más, una visión del capitalismo sin sus antagonismos, que no puede sino parecerse al fascismo.

Otro tabú (este mucho más sutil) que hay que ir olvidando es el de equiparar religión politizada y fanatismo, y algo que va relacionado: presentar a los islamistas como fanáticos «irracionales» premodernos. En contra de esos fanáticos, algunos partidarios del laicismo (como Sam Harris) ensalzan a los que practican la religión (participan en rituales religiosos) sin creer en ella, meramente respetándola como parte de su cultura. Resulta interesante observar que el islam introdujo esta distinción y la reivindicó plenamente. Mientras en las sociedades laico-liberales occidentales el poder estatal protege la libertad pública e interviene en el espacio privado (cuando hay sospechas de abuso de menores, etc.), estas «intrusiones en el espacio doméstico, la irrupción en dominios "privados", es rechazada por la ley islámica, aunque esta puede llegar a ser mucho más estricta en la exigencia de que el comportamiento "público" esté conforme con ella» (37)[14]: «para la comunidad, lo que importa es la práctica social de cada musulmán —incluyendo la publicación verbal—, no sus pensamientos interiores, sean cuales sean» (40). Aunque el Corán afirma que «quien quiera creer que crea, y quien no quiera que no lo haga» (18:29), este «derecho a pensar lo que uno desea no incluye, sin embargo, el derecho a expresar en público las creencias religiosas o morales de cada uno con la intención de convertir a la gente e incitarla a adquirir un falso compromiso» (40).

Resulta fácil demostrar que esa participación no creyente en una estructura religiosa puede ser igual de violenta que un fanatismo religioso «sincero». Un fin de semana de junio de 2015 tuvo lugar un interesante accidente mientras grupos gay de Nueva York celebraban en público su gran victoria (la legalización federal del matrimonio gay), al tiempo que algunos de sus oponentes organizaban contramanifestaciones. Los judíos ortodoxos del Comité Judío de

Acción Política contrataron trabajadores mexicanos para que se disfrazaran de judíos y se manifestaran por ellos, portando pancartas en las que se leían cosas como «El judaísmo prohíbe la homosexualidad» y «Dios creó a Adán y Eva, NO a Adán y Esteban». Heshie Freed, portavoz del grupo, justificó ese acto afirmando que los mexicanos reemplazaban a los judíos para proteger a estos de la corrupción moral: «Los rabinos dijeron que los muchachos de la Yeshivá no deberían manifestarse por lo que pudieran ver en el desfile gay». Como comentó un mordaz crítico, los muchachos judíos probablemente «estaban en la calle contoneándose con la picha fuera» en la manifestación gay[15]. Se trata de un nuevo ejemplo maravilloso e inesperado de interpasividad: contrato a otros para que se manifiesten por mí mientras yo participo en aquello mismo contra lo que protesto; un bonito ejemplo de cómo incluso un no creyente puede disfrutar de las consecuencias prácticas de su fe; es decir, uno puede no creer en Dios, y al mismo tiempo creer que Dios le dio a los suyos la tierra que reclaman. En un discurso, el subsecretario de Exteriores Tzipi Hotovely les dijo

> a los nuevos miembros del ministerio que Israel ya no tenía por qué ir con disimulos a la hora de quedarse con las tierras de los palestinos, pues Dios se las había dado a los judíos. Hotovely citó a un rabino medieval, Rashi, que escribió acerca de la creación del mundo. En ese relato el rabino sugería: «Pues si las naciones del mundo le dijeran a Israel: "Sois ladrones, ya que habéis conquistado por la fuerza las tierras de las siete naciones [de Canaán]", ellos contestarían: "Toda la tierra pertenece al Santo, bendito sea; Él la creó (esto lo sabemos por la historia de la Creación), y se la dio a quien consideró adecuado cuando lo deseó. Se la dio a ellos, y cuando Él lo deseo se la quitó y nos la dio a nosotros"». Según Hotovely, en la actualidad Israel debería seguir la misma política, porque ha llegado el momento de «decirle al mundo que tenemos razón… y somos inteligentes»[16].

Con estos amigos accidentales ilustrados, ¿quién necesita enemigos fundamentalistas? Si una legitimación tan directa de una reclamación territorial mediante una referencia a Dios no se puede calificar de fundamentalismo religioso, entonces hemos de preguntarnos si esta expresión posee algún significado. No obstante, debería observarse aquí el giro abiertamente cínico introducido por el predicado de la conclusión: «Tenemos razón… y somos inteligentes». Tenemos razón al

afirmar que Dios nos concedió esta tierra, y somos «inteligentes» al utilizar esta justificación religiosa aunque sepamos que es absurda. Pero si nos tomamos en serio esta reivindicación, podemos preguntarnos: Dios les concedió la tierra de Israel, pero ¿cómo? El Antiguo Testamento lo describe en términos de limpieza étnica. Después de liberarse de la esclavitud de Egipto, los israelitas llegaron a la linde de la Tierra Prometida, donde Dios les ordenó destruir por completo a la gente que ocupaba esa región (los cananeos): los israelitas no tenían que dejar «ninguna persona [...] con vida» (Deuteronomio 20:16). El libro de Josué relata cómo llevaron a cabo ese mandato: «Y destruyeron a filo de espada todo lo que en la ciudad había; hombres y mujeres, jóvenes y viejos, hasta los bueyes, las ovejas y los asnos» (Josué 6:21). Varios capítulos más adelante, leemos que Josué «todo lo que tenía vida lo mató, como Jehová Dios de Israel se lo había mandado» (10:40; 11:14). El texto menciona todas las ciudades en las que Josué, siguiendo las órdenes de Dios, pasó a todos los habitantes a cuchillo, aniquilándolos completamente y sin dejar supervivientes (10:28, 30, 33, 37, 39, 40; 11:8). ¿Deberíamos condenar el judaísmo por ello? No, por supuesto, pues uno encuentra pasajes similares en todos los textos religiosos clásicos, incluidos los budistas[17]. No solo deberíamos rechazar sin ninguna ambigüedad el uso de estos pasajes como legitimación de la política contemporánea; también deberíamos ignorarlos, no solo porque no son esenciales para el contenido inmanente de la religión en cuestión, sino también porque su uso opresivo está condicionado por circunstancias históricas concretas.

Por desgracia, el gobierno de Israel cada vez se hunde más en este lodazal. En su discurso del 21 de octubre de 2015 ante el Congreso Sionista Mundial celebrado en Jerusalén, el primer ministro Benjamin Netanyahu sugirió que Hitler solo había querido expulsar a los judíos, y que fue Haj Amin al-Husayni, el gran muftí palestino de Jerusalén, quien le convenció de que los matara cuando los dos hombres se encontraron a finales de noviembre de 1941. Así es como describió ese encuentro entre Haj Amin al-Husayni y Hitler: «En aquella época Hitler no quería exterminar a los judíos, tan solo expulsarlos. Y Haj Amin al-Husayni fue

a Hitler y le dijo: "Si los expulsas, todos vendrán aquí [a Palestina]"». Según Netanyahu, Hitler le preguntó entonces: «¿Qué debería hacer con ellos?», y el muftí le contestó: «Quémalos». Muchos de los principales investigadores israelíes del Holocausto de inmediato pusieron en entredicho estas afirmaciones, señalando que la conversación entre al-Husayni y Hitler no se puede verificar, y que el exterminio en masa de judíos por parte de las unidades de exterminio móviles de las SS ya había comenzado cuando los dos hombres se encontraron. El líder de la oposición, Isaac Herzog, escribió como reacción a los comentarios de Netanyahu: «Es una peligrosa tergiversación de la historia y exijo a Netanyahu que la corrija de inmediato, pues minimiza el Holocausto, el nazismo y el papel de Hitler en el terrible desastre de nuestro pueblo». Añadió que los comentarios de Netanyahu les hacían el juego a los negacionistas del Holocausto. El diputado de la Unión Sionista Itzik Shmuli telefoneó a Netanyahu para que se disculpara ante las víctimas del Holocausto: «Es una auténtica vergüenza que el Primer Ministro del Estado judío se ponga al servicio de los negacionistas del Holocausto… Es algo inaudito». Saeb Erekat, el jefe de la delegación palestina que negociaba la paz, denunció los comentarios de Netanyahu con las siguientes palabras: «Triste día para la historia es aquel en que el líder del Gobierno de Israel odia tanto a su vecino que está dispuesto a absolver al criminal de guerra más notorio, Adolf Hitler, del asesinato de seis millones de judíos durante el Holocausto». Un portavoz de Angela Merkel también rechazó el pronunciamiento de Netanyahu: «Todos los alemanes saben que la historia de la criminal obsesión racial de los nazis fue lo que condujo a esa ruptura con la civilización que fue el Holocausto. No veo razón alguna para cambiar nuestra visión de la historia. Sabemos que la responsabilidad de ese crimen contra la humanidad es alemana, y en gran parte nuestra»[18]. No deberíamos hacernos ilusiones acerca de lo que significan estas palabras de Netanyahu: son un claro signo de la regresión de nuestro espacio público. Acusaciones e ideas que hasta ahora se confinaban al oscuro submundo de las obscenidades racistas se van afianzando en el discurso oficial.

No obstante, la intolerancia de los fundamentalismos religiosos tiene una cosa buena: hace que no se puedan tolerar *entre ellos*. Por ejemplo, no hay peligro de un «frente unido» de cristianos y musulmanes fundamentalistas en Europa (si pasamos por alto colaboraciones de poca importancia como su esfuerzo compartido por criminalizar las expresiones escritas «irrespetuosas» hacia la religión y considerarlas una incitación al odio).

La comunidad musulmana europea (que va mucho más allá que los fundamentalistas) se enfrenta a una situación paradójica. Aunque hay muchos liberales cristianos y musulmanes que muestran una gran tolerancia mutua, la única fuerza política que no reduce a los musulmanes a ciudadanos de segunda clase y les concede un espacio en el que desplegar su identidad religiosa son los «impíos» liberales ateos, mientras que los que están más cerca de su práctica social religiosa, aquellos que son su imagen especular cristiana, se constituyen en sus enemigos políticos más enconados. La paradoja es que sus únicos aliados verdaderos no son aquellos que publicaron por primera vez las caricaturas de Mahoma, sino aquellos que, por solidaridad con la libertad de expresión, las reprodujeron.

EL OBSCENO ENVÉS DE LAS RELIGIONES

Cualquier examen crítico del siniestro potencial del islam debería incluir sin dudarlo al judaísmo y al cristianismo. Se ha hecho mucho trabajo en este terreno: el obsceno envés del universo católico es un tema que ha sido analizado hasta la saciedad en nuestras sociedades, así como el paralelismo entre los fundamentalismos judío, cristiano y musulmán. Recordemos lo que ocurrió en Rotherham, una ciudad del centro de Inglaterra: al menos 1400 niños fueron sometidos a una brutal explotación sexual entre 1997 y 2013; niñas que apenas tenían once años fueron violadas por múltiples personas, secuestradas, trasladadas a otras ciudades, golpeadas e intimidadas: «se las empapaba con gasolina y se las amenazaba con incendiarlas; se las amenazaba con armas de fuego; se las obligaba a presenciar violaciones brutalmente violentas y se les decía que serían las siguientes si se lo contaban a alguien, tal como decía el informe oficial»[19]. Antes de que en 2014 se publicaran los resultados de una investigación completa sobre el tema, se habían llevado a cabo tres investigaciones anteriores, entre principios y mediados de la primera década de 2000, que habían resultado infructuosas: el equipo de investigación observó que entre los funcionarios había cierto miedo a que se les calificara de «racistas» si seguían investigando el asunto. ¿Por qué? Resultó que los delincuentes eran (casi en exclusiva) miembros de bandas pakistaníes, y las víctimas (a las que los delincuentes se referían como «basura blanca») eran escolares blancas.

Las reacciones fueron previsibles[20]. Muchos miembros de la izquierda, exhibiendo la peor cara de la corrección política, recurrieron a

todas las estrategias posibles para desdibujar la división racial: a los delincuentes se les designó vagamente como «asiáticos», se afirmó que los abusos no eran una cuestión étnica ni de religión, sino relacionada con la dominación de las mujeres a cargo de los hombres, y, además, ¿qué autoridad moral tenemos nosotros contra una minoría discriminada, teniendo en cuenta la pedofilia de los sacerdotes y el caso de Jimmy Saville? ¿Se puede imaginar una manera más eficaz de hacerle el juego al UKIP y otros populistas antiinmigración que explotan las preocupaciones de la gente corriente? Este aparente antirracismo es, de hecho, un racismo apenas encubierto, pues de manera condescendiente trata a los pakistaníes como seres moralmente inferiores a quienes no habría que aplicar nuestros criterios morales.

A fin de salir de este punto muerto en que se encuentra el liberalismo izquierdista por su incapacidad para confrontar seriamente la violencia racial y religiosa, deberíamos comenzar a analizar el paralelismo entre los sucesos de Rotherham y la pedofilia generalizada de la Iglesia católica. En ambos casos nos enfrentamos a una actividad colectiva organizada e incluso ritualizada. En el caso de Rotherham encontramos otro paralelismo que podría ser incluso más pertinente. Uno de los aterradores efectos de la no contemporaneidad de los distintos niveles de la vida social —un comportamiento que de alguna manera parece no sintonizar con los tiempos que vivimos— es el aumento de la violencia contra las mujeres. Con eso no me refiero solo a una violencia espontánea, sino a una sistemática, una violencia que corresponde a un cierto contexto social, que sigue un patrón y transmite un claro mensaje. Aunque tenemos derecho a sentirnos aterrados ante las violaciones en grupo de la India, el eco mundial que alcanzan estos casos (fueron noticia en los principales medios de todos los países occidentales) resulta sin embargo sospechoso: tal como señaló Arundhati Roy, estas violaciones causaron una reacción moral tan unánime también porque los violadores eran pobres, de los estratos sociales más bajos. Así que a lo mejor sería encomiable ampliar nuestra percepción e incluir otros fenómenos semejantes. Los asesinatos en serie de mujeres en Ciudad Juárez, en la frontera con Texas, no son solo patologías privadas, sino

una actividad ritualizada, parte de la subcultura de las bandas locales (primero se viola a la mujer en grupo, luego se la tortura hasta matarla, por ejemplo cortándole los pezones con unas tijeras, etc.), cuyas víctimas son jóvenes solteras que trabajan en las nuevas fábricas de montaje: un caso claro de reacción del macho ante la nueva clase de mujeres trabajadoras independientes[21].

Aún más inesperadas que los asesinatos de Ciudad Juárez (desde nuestra perspectiva racista, de algún modo esperamos que los brutales machos mexicanos actúen así) son las violaciones y asesinatos en serie de mujeres aborígenes en Canadá Occidental, cerca de las reservas de Vancouver, que chocan con la convicción de Canadá de ser el modelo perfecto de Estado del bienestar tolerante. En esos casos, un grupo de hombres blancos secuestra, viola y mata a una mujer, y después deposita el cuerpo mutilado en el interior del territorio de la reserva, con lo que legalmente queda bajo la jurisdicción de la policía tribal, que de ningún modo está preparada para enfrentarse a casos como estos. Cuando se contacta con las autoridades canadienses, estas, por regla general, limitan su investigación a la comunidad nativa a fin de presentar el crimen como un caso de violencia familiar debido a las drogas y el alcohol. En todos estos casos, la dislocación social debida a una rápida industrialización y modernización provoca una brutal reacción de los varones que experimentan ese cambio como una amenaza. Y el rasgo fundamental de todos estos casos es que estos actos de violencia criminal no son una manifestación espontánea de energía salvaje y brutal que rompen las cadenas de las costumbres civilizadas, sino algo aprendido, impuesto externamente, ritualizado, parte de la sustancia simbólica colectiva de una comunidad. Lo que se oculta a la mirada pública «inocente» no es la cruel brutalidad del acto, sino precisamente el carácter ritualístico y «cultural» de una costumbre simbólica[22].

La misma lógica social-ritual pervertida se aplica en los casos de pedofilia que continuamente sacuden la Iglesia católica: cuando los representantes eclesiásticos insisten en que estos casos, por deplorables que sean, constituyen un problema interno de la Iglesia, y en consecuencia se muestran enormemente reacios a colaborar con la

policía en su investigación, en cierto modo tienen razón, pues la pedofilia de los sacerdotes católicos no es algo que afecte simplemente a las personas que, debido a razones fortuitas de su historia personal que no guardan ninguna relación con la Iglesia como institución, decidieron escoger la profesión de sacerdote. Este abuso es un fenómeno que afecta a la Iglesia católica como tal y que se inscribe dentro de su mismo funcionamiento como institución sociosimbólica. De esta manera, no afecta solo a la conciencia «privada» de los individuos, sino también al «inconsciente» de la propia institución: no es algo que suceda porque la institución tenga que adaptarse a las realidades patológicas de la vida libidinal a fin de sobrevivir, sino algo que la institución en sí misma necesita a fin de reproducirse. Podemos imaginar perfectamente a un sacerdote «convencional» (no pedófilo) que después de años de servicio se ve involucrado en un caso de pedofilia debido a que la propia lógica de la institución le tienta a ello. Dicho *inconsciente institucional* designa el obsceno envés repudiado que, precisamente al ser repudiado, sostiene la institución pública. (En el ejército, este envés consiste en los obscenos rituales sexualizados como el *fragging*[*], etc., que sostienen la solidaridad de grupo). En otras palabras, no se trata simplemente de que, por razones conformistas, la Iglesia intente acallar los embarazosos escándalos pedófilos; al defenderse, la Iglesia defiende su secreto obsceno más íntimo. Lo que esto significa es que identificarse con este lado secreto es un componente clave de la mismísima identidad de un sacerdote cristiano: si un sacerdote denuncia seriamente (y no solo retóricamente) estos escándalos, se excluye de la comunidad eclesiástica, ya no es «uno de los nuestros» (justo de la misma manera que, en la década de 1920, un ciudadano de una población del Sur de los Estados Unidos se excluía de su comunidad, es decir, traicionaba su solidaridad fundamental, si denunciaba al Ku Klux Klan a la policía).

Deberíamos abordar los sucesos de Rotherham exactamente de la misma manera: nos enfrentamos con el «inconsciente político» de la juventud musulmana pakistaní; no con una violencia caótica, sino con una violencia ritualizada de contornos ideológicos precisos: un grupo de gente en su mayor parte joven que se considera marginado y

subordinado se venga de las chicas de clase baja del grupo predominante. Y resulta del todo legítimo plantear la cuestión de si existen rasgos en su religión y cultura que abonen el terreno para la brutalidad contra las mujeres. Sin culpar al islam en cuanto que tal (en sí mismo no es más misógino que el cristianismo), podemos observar que la violencia contra las mujeres va asociada a su subordinación y su exclusión de la vida pública en muchos países y comunidades musulmanes, por no mencionar que, entre muchos grupos y movimientos señalados como fundamentalistas, la estricta imposición de una diferencia sexual jerárquica constituye el primer punto de su programa.

Así pues, deberíamos aplicar el mismo criterio a ambos lados, sin temor a admitir que, aunque nuestros fundamentalistas cristianos están más marginados que los del mundo musulmán (¿quién se los toma realmente en serio?), nuestra crítica liberal-laica del fundamentalismo también está contaminada por la falsedad.

Tomemos un ejemplo de la sociedad liberal en su expresión más depurada, un caso legal reciente y escandaloso ocurrido en Canadá. En marzo de 2015, Bradley Barton, de Ontario, fue hallado culpable de asesinato en primer grado después de la muerte en 2011 de Cindy Gladue, una trabajadora sexual indígena de treinta y seis años que se desangró hasta morir en el Yellowhead Inn de Edmonton tras haber sufrido una herida de once centímetros en la pared vaginal. La acusación afirmó que la herida fue causada por un objeto agudo o por el excesivo empuje de la mano de Barton, mientras que la defensa arguyó que este causó la muerte de Gladue de manera accidental durante la práctica (consentida) de sexo duro (aunque cabría preguntarse cómo pudo la mujer dar su consentimiento cuando el nivel de alcohol en su sangre era, tal como se demostró en el juicio, extremadamente alto). Barton admitió sus actos, pero dijo que lo hizo sin querer. Además, el ordenador portátil encontrado entre las pertenencias de Barton no se admitió como prueba, aunque en su historial se encontró pornografía en la que aparecían torturas. Este caso no solo es contrario a nuestras intuiciones éticas básicas (¿un hombre asesina brutalmente a una mujer durante el acto sexual y sale libre porque «lo hizo sin querer»?). El aspecto más

inquietante es que, atendiendo a la petición de la defensa, el juez permitió que la pelvis conservada de Gladue se admitiera como prueba: la llevaron al tribunal, y la parte inferior de su torso fue exhibida ante los miembros del jurado (por cierto, esta es la primera vez que una parte del cuerpo se presenta en un juicio en Canadá). ¿Por qué no bastó con las fotografías de la herida? ¿Acaso esa exhibición del cuerpo no perpetúa la larga tradición de tratar los cadáveres de los pueblos indígenas como especímenes? ¿Sería imaginable el caso opuesto: que se presentara el torso de una mujer blanca de clase alta cuando el acusado es un negro o un indígena?[23]

VIOLENCIA DIVINA

La alternativa entre política laica pragmática y fundamentalismo religioso no abarca todo el campo de las opciones políticas. Dejando aparte la (deplorable ausencia de) política emancipadora radical en nuestro mundo hoy, existe un ominoso fenómeno que quizá encaje con lo que Walter Benjamin denominó «violencia divina». En agosto de 2014 estallaron las violentas protestas de Ferguson, en las afueras de St. Louis, después de que un policía matara a tiros a un adolescente negro desarmado al sospechar que estaba cometiendo un robo. La policía intentó dispersar durante días a los manifestantes, casi todos ellos africanos. Aunque los detalles del accidente eran turbios, la mayoría negra pobre de la población lo consideró otra prueba más de la violencia policial sistemática en su contra. En los suburbios y guetos de los Estados Unidos, la policía funciona, de hecho, cada vez más como una fuerza de ocupación, parecida a las patrullas israelíes que entran en los territorios palestinos de Cisjordania; los medios de comunicación se sorprendieron al descubrir que la policía estadounidense utilizaba cada vez más armas del ejército. Incluso cuando las unidades policiales simplemente intentan imponer paz, distribuir ayuda humanitaria u organizar ayuda médica, su manera de actuar es la misma que la de una fuerza que intenta controlar a una población extranjera. Esas manifestaciones violentas aparentemente «irracionales», sin ninguna exigencia programática concreta, sino motivadas por y basadas tan solo en una vaga exigencia de justicia, ¿no son hoy en día casos ejemplares de violencia divina? Se trata, tal como dijo Benjamin, de medios sin un fin, que no forman parte de una estrategia a largo plazo. Benjamin se manifiesta en contra de ello:

La extrañeza que puede provocar tal entendimiento se debe a la insistencia tozuda habitual en pensar que los mencionados fines justos son fines de un derecho posible, es decir, no solo pensables como generalmente valederos (cosa que se desprende analíticamente del atributo de la justicia) sino también como generalizables, cosa que contradice, como puede mostrarse, al citado tributo. Y es que fines que son generalmente reconocibles como generalmente valederos en una situación, no lo son para ninguna otra, a pesar de que, por lo demás, exhiban grandísimas similitudes. La experiencia cotidiana ya nos ofrece una función no mediada de la violencia, que cae fuera del tratamiento que de ella se ha hecho hasta ahora. La ira, por ejemplo, conduce a las irrupciones más evidentes de violencia sin ser por ello medio para fin alguno. No es aquí medio sino manifestación[24].

Hemos de observar lo paradójico de esta fórmula: para nuestro sentido común, una validez general debería ser «más fuerte» que (el proceso de) la generalización, pues ¿cómo puede ser algo general(mente válido) y sin embargo no generalizable (o mejor dicho, universalmente válido y no universalizable)? Un ejemplo (al que se refiere Kant) podría clarificar esta distinción: «No robarás» es un mandato moral universal (no tolera ninguna excepción, te dice que nunca has de robar), pero no se puede universalizar, puesto que su validez (universal) se ve constreñida al dominio de la propiedad (privada); resulta absurdo aplicarlo en dominios en los que las cosas no tienen propietario. De manera parecida, el error de la idea clásica de violencia (social) consiste en limitarla a su uso como medio: en qué circunstancias podría ser legítimo recurrir a la violencia, etc. Aunque de esta manera podemos elaborar reglas universalmente válidas (como «no hay que recurrir a la violencia cuando puedes alcanzar tu meta por medios no violentos»), dicho enfoque no es universalizable, puesto que no cubre los casos en que la violencia no es «medio para fin alguno». Tal como señala Le Gaufey[25], ahí reside la diferencia entre Carl Schmitt y Benjamin: Schmitt se ve limitado al tema de la violencia como medio para alcanzar un fin, y por eso la expresión de violencia más radical que puede imaginar es la de la violencia mítica, violencia que sirve para fundamentar el estado de derecho (aun cuando viole el orden legal existente), mientras que la «violencia divina» de Benjamin es, tal como dijo, un caso de medios sin ningún fin.

¿Se puede decir lo mismo no solo de las demás protestas que siguieron a la de Ferguson, como los disturbios de Baltimore de abril de

2015, sino también de los disturbios de los suburbios franceses ocurridos en el otoño de 2005, cuando vimos miles de coches arder y un importante estallido de violencia pública? De estas protestas, lo que más llama la atención es la total ausencia de perspectivas utópicas positivas entre los manifestantes: si el Mayo del 68 fue una revuelta con una visión utópica, la de 2005 fue tan solo una explosión carente de proyecto. Si el repetidísimo tópico de que vivimos en una era postideológica tiene algún sentido, es este. Los manifestantes de los suburbios de París no exigían nada en concreto. Solo insistían en que los *reconocieran*, basándose en un *resentimiento* vago e inarticulado. Casi todos los entrevistados mencionaron que resultaba inaceptable que el entonces ministro del Interior, Nicolas Sarkozy, los hubiera calificado de «escoria». En un extraño cortocircuito autorreferencial, protestaban contra la mismísima reacción a sus protestas. La razón populista encuentra aquí su límite irracional: lo que tenemos es una protesta de nivel cero, un acto de protesta violento que no exige nada. Resultaba irónico ver cómo los sociólogos, intelectuales y analistas intentaban comprender y ayudar. Se esforzaron desesperadamente por traducir estos acontecimientos al sentido que les superponían: «Tenemos que hacer algo por la integración de los inmigrantes, por su bienestar, por las oportunidades laborales que reclaman», decían, y por el camino enturbiaban el enigma fundamental que presentaban los propios disturbios…

Debemos recordar que los manifestantes de París, aunque realmente desfavorecidos y en la práctica excluidos de la corriente dominante de la sociedad francesa, de ningún modo estaban al borde de la inanición. Tampoco se habían visto reducidos al mero nivel de la subsistencia. En otras circunstancias, personas en apuros materiales mucho más terribles, por no hablar de condiciones de opresión física e ideológica, han sido capaces de organizarse políticamente con un proyecto a veces claro y a veces no tanto. Lo que hemos de interpretar es el hecho de que no existiera *ningún* programa en los suburbios en llamas de París, cosa que nos dice mucho acerca de nuestra complicada situación ideológico-política. ¿Qué clase de universo habitamos, capaz de celebrarse como una sociedad con libertad de elección, pero donde la única opción

disponible ante el consenso democrático impuesto es una rebelión ciega? El triste hecho de que una oposición al sistema sea incapaz de articularse en forma de una alternativa realista, o al menos de un proyecto utópico significativo, y solo pueda tomar la forma de un estallido absurdo, es una seria denuncia de la situación en que nos encontramos. ¿De qué sirve nuestra celebrada libertad de elección, cuando las únicas opciones a escoger son seguir las reglas o entregarse a una violencia (auto) destructiva? La violencia de los manifestantes se dirigió casi exclusivamente contra los suyos. Los coches que había en las escuelas incendiadas no eran los de sus vecinos ricos, sino que formaban parte del patrimonio ganado con gran esfuerzo por el mismo estrato social del que surgían los manifestantes.

Cuando nos enfrentamos a las impactantes noticias e imágenes de los disturbios de París, a lo que hay que resistirse es a lo que yo denomino «la tentación hermenéutica»: la búsqueda de algún significado más profundo o algún mensaje oculto en esos estallidos violentos. Lo que resulta más difícil de aceptar es precisamente la falta de sentido de esos disturbios; más que una forma de protesta, son lo que Lacan denominó un *passage à l'acte*: un impulsivo pasar a la acción que no se puede traducir en palabras o reflexión y que va acompañado de una frustración intolerable. Esto indica no solo la impotencia de los autores de estos hechos, sino, más aún, la ausencia de lo que Fredric Jameson ha denominado «mapa cognitivo», que se traduce en su incapacidad para localizar la experiencia de su situación dentro de un todo significativo. Es en este contexto que hay que leer las sorprendentes líneas del diario de Werner Kraft acerca de la violencia divina. En la entrada del 20 de mayo de 1934, Kraft nos habla de la respuesta de Benjamin a la pregunta de cómo se identifica hoy con *Para una crítica de la violencia*, escrita más de una década antes:

> Un derecho justo [*gerechtes Recht*] es el que sirve al oprimido en la lucha de clases. — La lucha de clases es el centro de todas las cuestiones filosóficas, incluyendo las más elevadas. — Lo que él denominó anteriormente violencia divina («dominante») era un espacio vacío, una noción liminal, una idea reguladora. Ahora sabe que es la lucha de clases. — La violencia justificada no tiene nada que ver con una sanción, no añade nada a la cosa, existe sin una imagen perceptible, como por ejemplo la «corona» de un rey, etc. Uno

> puede matar, cuando lo hace de este modo, como se mata a un buey. La «guerra justa» al final del artículo sobre la violencia: la lucha de clases[26].

El contraargumento inmediato es el siguiente: ¿acaso dichas manifestaciones violentas no son a menudo injustas, no golpean a los inocentes? A fin de evitar las ya manidas explicaciones políticamente correctas, según las cuales las víctimas de la violencia divina deberían aceptar pasivamente lo que les viene a causa de su responsabilidad histórica genérica, la única solución consiste en aceptar simplemente el hecho de que la violencia divina *es* brutalmente injusta: suele ser algo aterrador, no una sublime intervención de la bondad y la justicia divinas. Un amigo liberal de izquierdas de la Universidad de Chicago me contó su triste experiencia: cuando su hijo llegó a la edad de comenzar la secundaria, lo matriculó en un instituto que quedaba al norte del campus, cerca de un gueto negro, donde había mayoría de chicos de color, y su hijo regresaba a casa casi regularmente con moretones o un diente roto. ¿Qué debía hacer mi amigo? ¿Llevar a su hijo a otra escuela de mayoría blanca o dejarlo donde estaba? A mi parecer, se trata de un dilema erróneo: a este nivel no se puede solucionar nada, pues la amplia brecha que se abre entre el interés privado (la seguridad de mi hijo) y la justicia global es indicativa de una situación que hay que superar. Y lo mismo puede decirse de los palestinos que apuñalan a israelíes con cuchillos, quizá otro caso de violencia divina.

La triste conclusión que se impone es doble. En primer lugar, no hay nada noble ni sublime en lo que Benjamin denomina «violencia divina»: es «divina» precisamente en nombre de su carácter en excesivo destructor. En segundo lugar, hemos de abandonar la idea de que hay algo emancipador en las experiencias extremas, como si nos permitieran abrir los ojos y ver la verdad definitiva de una situación. Existe un memorable pasaje en el libro de Ruth Klüger *Seguir viviendo*, en el que describe una conversación con «algunos doctorandos avanzados» en Alemania:

> Uno de ellos cuenta que en Jerusalén había conocido a un viejo húngaro que estuvo prisionero en Auschwitz, y que, no obstante, había empezado, «sin solución de continuidad», a meterse con los árabes, que para él eran todos mala gente. ¿Cómo puede

> hablar así uno que ha estado en Auschwitz?, preguntó el alemán. Yo ahondo en el tema, comento, quizás con más dureza de lo necesario, que qué se esperaban, que Auschwitz no fue un centro de enseñanza de nada y mucho menos de humanidad y tolerancia. De los campos de concentración no salía nada bueno ¿y él esperaba que saliera nada menos que perfección moral? Jamás ha habido instituciones más inútiles, más absolutamente superfluas, añadí, que esos campos[27].

Esta es, quizá, la lección más deprimente del horror y el sufrimiento: que no hay nada que aprender de ellos. La única manera de salir del círculo vicioso de esta depresión es pasar a un terreno de análisis económico y social concreto.

LA ECONOMÍA POLÍTICA DE LOS REFUGIADOS

Una buena manera de comenzar este análisis es centrarse en lo que no podemos sino denominar la «economía política de los refugiados», para desarrollar la conciencia clara de qué y quién está causando dichos movimientos de masas. Lo primero que hemos de hacer es, por supuesto, localizar la causa última en la dinámica del capitalismo global y también en el proceso de intervenciones militares. Resumiendo, el actual desorden es la auténtica faz del Nuevo Orden Mundial. Abandonados a su suerte, los africanos no conseguirán cambiar sus sociedades. ¿Por qué no? Porque nosotros, los europeos, se lo impedimos. Fue la intervención europea en Libia lo que sumió el país en el caos. Fue el ataque de Estados Unidos a Irak lo que creó las condiciones para la aparición del Estado Islámico (ISIS). La actual guerra civil que se libra en la República Centroafricana entre el sur cristiano y el norte musulmán no es tan solo un estallido de odio entre etnias, sino que fue provocada por el descubrimiento de petróleo en el norte: Francia (vinculada a los musulmanes) y China (vinculada a los cristianos) luchan por el control de los recursos petrolíferos mediante enemigos interpuestos.

La culpa de la crisis alimenticia de muchos países del Tercer Mundo no se puede achacar a sospechosos habituales como la corrupción, la incompetencia y el intervencionismo estatal: la crisis nace directamente de la globalización de la agricultura, algo que dejó claro ni más ni menos que Bill Clinton en sus comentarios (tal como informó Associated Press el 23 de octubre de 2008) sobre la crisis alimenticia global en una reunión de las Naciones Unidas celebrada para conmemorar el Día

Mundial de la Alimentación, bajo el revelador título de: «“La fastidiamos” en el tema de la alimentación global»[28]. Lo esencial del discurso de Clinton era que la presente crisis global de la alimentación demuestra que «todos la fastidiamos, incluido yo cuando era presidente», al tratar las cosechas como mercancía en lugar de como un derecho vital de los pobres del mundo. Clinton fue muy claro al culpar no a los estados o gobiernos individuales, sino a la política occidental global a largo plazo impuesta por los Estados Unidos y la Unión Europea, y puesta en práctica durante décadas por el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y otras instituciones internacionales. Esta política presionó a los países africanos y asiáticos para que abandonaran los subsidios gubernamentales para fertilizantes, semillas mejoradas y otros insumos agrícolas, lo que allanó el camino para que las mejores tierras fueran utilizadas para cultivos de exportación y para destruir la autosuficiencia alimenticia de los países. El resultado de dichos «ajustes estructurales» fue la integración de la agricultura local en la economía global: al tiempo que exportaban las cosechas, los granjeros eran expulsados de sus tierras y acababan en los suburbios, donde quedaban a merced de empresas subcontratadas que los explotaban, y los países tenían que comprar cada vez más comida importada. Así, se mantenían en una dependencia poscolonial y eran más vulnerables a las fluctuaciones del mercado; el hecho de que en los últimos años se dispararan los precios del grano (algo también provocado por el uso de biocombustibles) ya ha provocado hambrunas en numerosos países, desde Haití hasta Etiopía. A fin de abordar debidamente estos problemas, habrá que inventar nuevas formas de acción colectiva a gran escala: ni la intervención estatal habitual ni las organizaciones autónomas locales, tan elogiadas por los izquierdistas posmodernos, pueden hacer ese trabajo. Si no se va a solucionar el problema, deberíamos comenzar a ser conscientes de que nos acercamos a una nueva era de *apartheid*, en la que algunas partes aisladas del mundo con abundancia de comida y energía quedarán separadas del caótico exterior, donde el caos y el hambre serán generalizados, y la guerra, permanente. ¿Qué debería hacer en la actualidad la gente de Haití y otros lugares donde la comida es

escasa? ¿Acaso no tienen todo el derecho a rebelarse de manera violenta o a convertirse en refugiados?

A pesar de todas las críticas al neocolonialismo económico, todavía no somos plenamente conscientes del devastador efecto del mercado global en muchas economías locales, que han quedado privadas de su autonomía alimenticia elemental. Basta con recordar el caso de México, un país importador de comida con una agricultura local arruinada que exporta millones de habitantes a los Estados Unidos. Pero el ejemplo más claro de nuestra culpabilidad es el Congo actual, que de nuevo aparece como el «corazón de las tinieblas» de África.

El reportaje de portada de la revista *Time* del 5 de junio de 2006 llevaba como titular «La guerra más letal del mundo»: un documento detallado de cómo a lo largo de la última década alrededor de cuatro millones de personas han muerto en el Congo como resultado de la violencia política. La noticia no provocó ninguna de las protestas humanitarias habituales, como si una especie de filtro hubiera impedido que alcanzara el impacto esperado. Por expresarlo de manera cínica, *Time* había escogido la víctima errónea en la lucha por la hegemonía en el sufrimiento. Debería haberse limitado a la lista de sospechosos habituales: la difícil situación de las mujeres musulmanas, la presión en el Tíbet, etcétera. (Hoy en día, el mismo estado de cosas —violencia continua en un estado fracasado— impera en el Congo, así como en muchos otros países africanos, desde la República Centroafricana hasta Libia). ¿Por qué se hizo tan poco caso a esa noticia?

En 2001, una investigación de Naciones Unidas sobre la explotación ilegal de los recursos naturales del Congo descubrió que el conflicto de ese país tiene que ver sobre todo con el control y comercio de cinco recursos minerales clave, y el acceso a ellos: el coltán, los diamantes, el cobre, el cobalto y el oro. Debajo de la fachada de la guerra étnica, distinguimos las maquinaciones del capitalismo global. El Congo ya no existe como estado unido; es una multiplicidad de territorios gobernados por señores de la guerra locales que controlan su porción de territorio con un ejército que, por regla general, incluye a niños drogados. Cada uno de estos señores de la guerra posee vínculos comerciales con una

empresa o corporación extranjera que explota la riqueza en su mayor parte mineral de la región. La ironía es que muchos de estos minerales se utilizan en productos de alta tecnología, como ordenadores portátiles y teléfonos móviles.

Así que olvidémonos del salvaje comportamiento de la población local: lo único que hemos de hacer es eliminar a las empresas extranjeras de alta tecnología de la ecuación y todo el edificio de la guerra étnica alimentada por viejas pasiones se desmorona. Deberíamos empezar por ahí si realmente queremos ayudar a los africanos y detener el flujo de refugiados. Lo primero es recordar que casi todos los refugiados proceden de «estados fracasados», estados donde la autoridad pública es más o menos inoperante, al menos en una gran parte del territorio (Siria, Líbano, Irak, Libia, Somalia, Congo, Eritrea…). En todos estos casos, la desintegración del poder estatal no es un fenómeno local, sino el resultado de la política y la economía internacionales, y en algunos casos, como en Libia e Irak, el resultado directo de la intervención occidental. Está claro que este incremento de los «estados fracasados» a finales del siglo XX y principios del XXI no es una desgracia fortuita, sino uno de los mecanismos mediante los que las grandes potencias ejercen su colonialismo económico. También deberíamos observar que las semillas de los «estados fracasados» de Oriente Medio hay que buscarlas en las arbitrarias fronteras trazadas después de la Primera Guerra Mundial por el Reino Unido y Francia, que crearon una serie de estados «artificiales»: al unir a los sunitas de Siria e Irak, lo único que hace ISIS, en definitiva, es volver a juntar lo que los amos coloniales separaron. En una sombría profecía enunciada antes de su muerte, el coronel Gadafi afirmó:

> Ahora escuchad, gentes de la OTAN. Estáis bombardeando un muro que ha impedido la emigración africana a Europa y la entrada de terroristas de Al-Qaeda. Ese muro era Libia, y lo estáis rompiendo. Sois idiotas, y arderéis en el infierno por los miles de emigrantes que se irán de África[29].

¿Acaso no estaba afirmando algo evidente? La siguiente versión rusa —que básicamente amplía el argumento de Gadafi— tiene su momento de verdad, a pesar del obvio sabor a *pasta alla putinesca*:

> «Que la crisis de los refugiados es consecuencia de las políticas de los Estados Unidos y Europa se ve a simple vista», dice Boris Goldov, miembro de la Academia Rusa de Ciencias y del Instituto de Estudios Orientales en Moscú. «La destrucción de Irak, la destrucción de Libia y los intentos de derrocar a Bashar al-Ásad en Siria a manos de radicales islámicos: esas son todas las políticas de la Unión Europea y los Estados Unidos, y los centenares de miles de refugiados son resultado de esas políticas». Irina Zvyagelskaya, vicepresidenta del Centro Internacional de Estudios Estratégicos y Políticos de Moscú, le dijo a la agencia rusa de noticias TASS: «Es un problema muy serio y con muchas facetas. La guerra civil de Siria y las tensiones en Irak y Libia siguen alimentando el flujo de inmigrantes, pero esa no es la única causa. Estoy de acuerdo con aquellos que ven los sucesos actuales como una tendencia hacia otro reasentamiento masivo de personas, que deja a los países más débiles y con una economía ineficaz. Existen problemas sistémicos que empujan a la gente a abandonar su hogar y echarse a la carretera. Y la legislación europea liberal permite que muchas de esas personas no solo se queden en Europa, sino que también vivan allí con un subsidio social sin buscar empleo». Yevgeni Grishkovets, escritor y dramaturgo, escribe en su blog: «Estas personas están agotadas, furiosas y humilladas. No tienen ni idea de los valores europeos, de su estilo de vida y tradiciones, de su multiculturalismo y tolerancia. Nunca acatarán las leyes europeas. Nunca sentirán gratitud hacia la gente en cuyos países han conseguido entrar con todos sus problemas, porque esos mismos países convirtieron a las naciones de los emigrantes en un baño de sangre. (…) Angela Merkel promete que la sociedad alemana actual y Europa están preparadas para esos problemas. ¡Eso es una mentira y un absurdo!»[30].

Realmente es cierto que los refugiados «nunca acatarán las leyes europeas. Nunca sentirán gratitud hacia la gente en cuyos países han conseguido entrar»: por el contrario, ven a Europa responsable de esa situación. Sin embargo, aunque hay algunas verdades generales en todo esto, no deberíamos pasar de esta generalidad al hecho empírico de que los refugiados entran en Europa y limitarnos a aceptar nuestra plena responsabilidad al respecto. En primer lugar, deberíamos recordar que Alemania y Francia se mostraron decididamente contrarias a la guerra de Irak de 2003. En segundo, antes de que lo derrocaran, el régimen de Saddam Hussein llevó a cabo sus propias políticas agresivas (que ejemplifican en particular sus ataques contra Irán) en 1980, cuando recibió el apoyo silencioso de los Estados Unidos. Lo que debería sorprendernos es cómo nuestros medios de comunicación presentan la crisis de los refugiados: más o menos como si más allá de Grecia existiera un agujero negro que escupiera refugiados, un agujero negro de guerra y devastación, y en la costa de Anatolia hubiera una especie de rendija a través de la cual se permitiera que partículas de refugiados huyeran a las

islas griegas. Pero más allá de Grecia existe un paisaje político bien definido: en primer lugar tenemos a Turquía, que practica un juego político perfectamente planificado (oficialmente combate a ISIS, pero de hecho bombardea a los kurdos, que son quienes en realidad combaten a ISIS); a continuación nos encontramos con la profunda división de clases del mundo árabe (los estados superricos de Arabia Saudí, Kuwait, Qatar, los Emiratos, que casi no aceptan refugiados); luego está el propio Irak, con unas reservas petrolíferas valoradas en decenas de miles de millones, etc. ¿Cómo surge de todo este batiburrillo un flujo de refugiados?

Lo que sabemos es que hay una compleja economía de transporte de refugiados (toda una industria que mueve miles de millones de dólares) [31]. ¿Quién la financia? ¿Quién la optimiza? ¿Dónde están los servicios de inteligencia europeos que tendrían que investigar este turbio submundo? El hecho de que los refugiados se hallen en una situación desesperada no excluye la posibilidad de que su flujo en realidad forme parte de un proyecto perfectamente planificado.

No podemos dejar de observar el hecho de que algunos países no demasiado ricos de Oriente Medio (Turquía, Egipto, Irán, etc.) están mucho más abiertos a los refugiados que los que son ricos de verdad (Arabia Saudí, Kuwait, los Emiratos, Qatar). Arabia Saudí y los Emiratos no acogieron ningún refugiado, aunque son países vecinos de donde sucede la crisis, y también son ricos y mucho más cercanos en lo cultural a los refugiados (que son casi todos musulmanes) que Europa. Arabia Saudí incluso devolvió algunos refugiados musulmanes de Somalia[32], y todo lo que hizo fue aportar 280 millones de dólares como apoyo para la educación de los refugiados. ¿Acaso se debe a que Arabia Saudí es una teocracia fundamentalista que no tolera ninguna intrusión extranjera? Sí, pero también deberíamos tener en cuenta que esta misma Arabia Saudí está, desde el punto de vista económico, completamente integrada en Occidente. ¿Acaso Arabia Saudí y los Emiratos no son, desde un punto de vista económico, simples avanzadas del capital occidental, estados que dependen totalmente de los ingresos del petróleo para mantener su riqueza y posición en el mundo? La comunidad internacional debería

presionar a Arabia Saudí (y a Kuwait y a Qatar) para que cumplieran con su deber y aceptaran un gran contingente de refugiados, sobre todo teniendo en cuenta que, al apoyar al ala islamista de los rebeldes anti-Ásad, Arabia Saudí es en gran medida responsable de la situación de Siria[33].

Otro rasgo compartido por estos países ricos es el incremento de la nueva esclavitud. A la vez que el capitalismo se legitima como el sistema económico que promueve la libertad personal (como condición del intercambio mercantil), genera esclavitud como parte de su propia dinámica, y aunque la esclavitud casi se había extinguido al final de la Edad Media, tuvo un gran auge en las colonias entre el principio de la Edad Moderna y la Guerra de Secesión. Y podemos aventurar la hipótesis de que hoy en día, con esta nueva época de capitalismo global, también está surgiendo una nueva era de esclavitud. Aunque ya no existe la condición jurídica de persona esclavizada, el esclavismo tiene multitud de nuevas formas: millones de inmigrantes que trabajan en la península saudí (los Emiratos, Qatar, etc.) y en la práctica están privados de los derechos y libertades civiles más elementales; el control de millones de trabajadores explotados en fábricas asiáticas a menudo directamente organizadas como campos de concentración; el uso masivo de trabajos forzados en la explotación de los recursos naturales de muchos estados de África central (Congo, etc.). Pero no hace falta buscar tan lejos. El 1 de diciembre de 2013, un domingo, una fábrica de ropa de propiedad china situada en una zona industrial de la ciudad italiana de Prato, a diez kilómetros del centro de Florencia, ardió hasta los cimientos, matando a siete trabajadores que quedaron atrapados en un improvisado dormitorio de cartón construido dentro de la fábrica. Roberto Pistonina, sindicalista local, comentó: «Nadie puede decir que esté sorprendido por este incidente, pues hace años que todo el mundo sabe que, en la zona comprendida entre Florencia y Prato, centenares, sino miles de personas, viven y trabajan en condiciones cercanas a la esclavitud». Prato cuenta al menos con 15 000 inmigrantes legalmente registrados de una población total de menos de 200 000 personas, y alberga 4000 negocios de propiedad china. Se cree que miles de inmigrantes chinos más viven de

manera ilegal en la ciudad, donde trabajan hasta dieciséis horas al día para una red de mayoristas y fábricas de ropa barata.

Así pues, no podemos permitirnos el lujo de dedicarnos a contemplar cómo los nuevos esclavos viven en la miseria en los suburbios de Shanghái (o Dubái o Qatar), ni criticar hipócritamente a China y otros países que los albergan: la esclavitud puede estar aquí mismo, dentro de nuestra casa, solo que no la vemos (o mejor dicho, fingimos no verla). Este nuevo *apartheid*, este sistemático aumento de diferentes formas de esclavitud *de facto*, no es un deplorable accidente, sino una necesidad estructural del capitalismo global actual. Quizá esta sea la razón por la que los refugiados no quieren entrar en Arabia Saudí. Pero ¿acaso los refugiados que entran en Europa no se ofrecen también como mano de obra precaria y barata, en muchos casos a expensas de los trabajadores locales, que reaccionan a esta amenaza engrosando las filas de los populistas antiinmigración? Para muchos de ellos, esta será la realidad al ver cumplido su sueño.

DE LAS GUERRAS CULTURALES A LA LUCHA DE CLASES… Y VICEVERSA

Los refugiados no solo huyen de sus países asolados por la guerra; también les guía un cierto sueño. No paramos de ver en nuestras pantallas refugiados que acaban de llegar al sur de Italia y dejan claro que no quieren quedarse allí: lo que quieren, sobre todo, es vivir en los países escandinavos. Y son aún más los que están encallados en los Balcanes y quieren ir a Alemania. ¿Y qué decir de los millares que acampan en la zona de Calais y que no se conforman con Francia, sino que están dispuestos a arriesgar sus vidas para entrar en el Reino Unido? Podemos observar aquí la paradoja de la utopía: precisamente cuando la gente se ve en una situación de pobreza, angustia y peligro, cuando uno esperaría que se conformaran con un mínimo de seguridad y bienestar, estalla la utopía absoluta. La ardua lección que aprenden los refugiados es que «Noruega no existe», ni siquiera en Noruega. Tendrán que aprender a censurar sus sueños: en lugar de perseguirlos en la realidad, deberían centrarse en cambiar la realidad.

Los refugiados se toman en serio el principio, proclamado por la Unión Europea, de la «libertad de movimiento para todos». Pero, de nuevo, aquí hay que ser específicos. Existe una «libertad de movimiento» en el sentido de libertad para viajar, y la más radical «libertad de movimiento» para instalarse en el país que uno desee. El axioma en que se sustentan los refugiados de Calais no es solo el de la libertad de viajar, sino algo parecido a «todo el mundo tiene derecho a instalarse en cualquier parte del mundo, y el país al que se trasladen tiene que satisfacer sus necesidades». La Unión Europea garantiza (más o menos)

este derecho a los ciudadanos de sus países miembros, y para eso está (entre otras cosas); exigir la inmediata globalización de este derecho equivale a exigir que la Unión Europea se expanda a todo el mundo. El ejercicio de esta libertad presupone ni más ni menos que una revolución socioeconómica radical. ¿Por qué?

En nuestro mundo global, las mercancías circulan libremente, pero no las personas, ya que están surgiendo nuevas formas de *apartheid*. El tópico de los muros porosos, de la amenaza de que nos inunden los extranjeros, es estrictamente inmanente al capitalismo global, y constituye un índice de la falsedad de la globalización capitalista. Es como si los refugiados quisieran que la libre circulación global se ampliara de las mercancías a las personas. Desde el punto de vista marxista, hay que relacionar la «libertad de movimiento» con la necesidad del capital de contar con mano de obra «libre»[*] (millones de personas arrancadas de sus formas de vida comunitaria para poder encontrar empleo en fábricas donde se las explota, como ocurre hoy en día en China o México), y también con la libertad realmente universal del capital para moverse por todo el globo. La manera en que el universo del capital se relaciona con la libertad de movimiento de los individuos es, por tanto, inherentemente contradictoria: necesita individuos «libres» como mano de obra barata, pero al mismo tiempo necesita controlar sus movimientos, pues no se pueden permitir las mismas libertades y derechos para todos.

Puesto que hay que comenzar la lucha en alguna parte, ¿significa esto que la exigencia de una libertad de movimiento radical, precisamente en la medida en que es imposible dentro del orden existente, puede ser un buen punto de arranque? El problema es que el sueño de los refugiados que pretenden llegar a Noruega es un caso paradigmático de fantasía ideológica, o de formación de una fantasía que enmascara los antagonismos inmanentes: una fantasía que precisamente elimina el *objet petit a* (el término que usa Lacan para designar el objeto causa del deseo) como el obstáculo inherente que nos impide acceder a lo que deseamos. En resumen, los refugiados lo quieren todo: básicamente esperan conseguir las ventajas del Estado del bienestar occidental y al tiempo

conservar un modo de vida que, en algunos aspectos, es incompatible con las bases ideológicas del Estado del bienestar occidental. A Alemania le gusta recalcar la necesidad de integrar cultural y socialmente a los refugiados. Ahora bien, aquí tenemos que romper otro tabú: ¿cuántos quieren integrarse en realidad? ¿Y si el obstáculo a la integración no es solo el racismo occidental? Deberíamos superar el cliché de que los refugiados son proletarios «sin nada que perder excepto sus cadenas» que invaden la Europa burguesa: en Europa existe una división de clases, igual que en Oriente Medio, y la cuestión fundamental es cómo interactúan estas distintas dinámicas de clase.

Comencemos por los Estados Unidos. En su libro sobre el auge del fundamentalismo cristiano en los Estados Unidos, Thomas Frank[34] describe de manera acertada la paradoja del conservadurismo populista de los Estados Unidos, cuya premisa básica es la brecha entre los intereses económicos y las cuestiones «morales». Es decir, la oposición económica de clases (granjeros pobres y obreros contra abogados, banqueros y grandes empresas) se traslada/codifica a la oposición entre los verdaderos americanos, cristianos, honestos y esforzados trabajadores, y los liberales decadentes que beben *caffè latte*, conducen coches extranjeros, defienden el aborto y la homosexualidad, se burlan del sacrificio patriótico y el modo de vida sencillo y «provinciano», etc. Según el conservadurismo populista, el enemigo es, así, el «liberal», que a través de las intervenciones estatales federales (desde el transporte escolar a ordenar que se enseñen en las aulas la evolución darwinista y algunas prácticas sexuales perversas) pretende socavar el auténtico estilo de vida americano. La principal idea económica que se deriva de este modo de ver las cosas, por tanto, consiste en librarse de ese poderoso Estado que grava a la esforzada población trabajadora a fin de financiar sus intervenciones reguladoras, y su programa económico de mínimos se resume en «menos impuestos, menor regulación».

Desde la perspectiva de la búsqueda racional del propio interés, la inconsistencia de esta postura ideológica es evidente: lo que hacen los conservadores populistas es, literalmente, *votar a favor de su propia ruina económica*. Menos impuestos y menor regulación significa más libertad

para que las grandes compañías sigan arruinando a los granjeros pobres; menos intervención estatal significa menos ayuda federal para los pequeños granjeros, etc. A ojos de los populistas evangélicos de los Estados Unidos, el Estado representa una potencia extranjera, y, junto con las Naciones Unidas, es un agente del Anticristo: elimina la libertad del creyente cristiano y lo libera de la responsabilidad moral de la Administración, con lo que socava la moralidad individualista que convierte a cada uno de nosotros en el arquitecto de nuestra salvación. No es de extrañar que las grandes empresas acepten encantadas esos ataques evangélicos al Estado, pues lo que este pretende es regular las fusiones de medios de comunicación, poner límites a las compañías energéticas, reforzar las leyes que restringen la polución atmosférica, proteger el medio ambiente y limitar la tala de árboles en los parques nacionales, etc. ¿Cómo combinar todo esto con la insólita proliferación de aparatos estatales bajo el gobierno de George W. Bush? La suprema ironía de la historia consiste en que el individualismo radical sirve de justificación ideológica al poder ilimitado de lo que la gran mayoría de individuos experimentan como un inmenso sistema anónimo que, sin ningún control público y democrático, regula sus vidas.

Por lo que se refiere al aspecto ideológico de la lucha de los populistas, es más que evidente que estos libran una guerra que simplemente *no pueden ganar*: si los republicanos prohibieran totalmente el aborto, si prohibieran que se enseñara la evolución, si impusieran una regulación federal en Hollywood y en la cultura de masas, ello significaría no solo su derrota ideológica inmediata, sino también una depresión económica a gran escala en los Estados Unidos. El resultado es, por tanto, una simbiosis debilitante: aunque la «clase dirigente» está en desacuerdo con el programa moral populista, tolera su «guerra moral» como medio para mantener a raya a las clases bajas; es decir, les permite expresar su furia sin que ello interfiera en sus intereses económicos. Lo que esto significa es que *la guerra cultural es una guerra de clases* desplazada. Que no nos vengan más con el cuento de que vivimos en una sociedad posclasista.

No obstante, con todo esto el enigma se hace aún más impenetrable: ¿cómo es *posible* este desplazamiento? La «estupidez» o la «manipulación ideológica» no son ninguna respuesta; no basta con decir que los aparatos ideológicos han lavado el cerebro a las primitivas clases bajas para que no sean capaces de identificar sus auténticos intereses. Deberíamos recordar, cuando menos, que décadas atrás el estado de Kansas fue el semillero de un populismo *progresista* en Estados Unidos, y desde luego la gente no se ha vuelto más estúpida en las últimas décadas. Y tampoco sirve aquí una explicación «psicoanalítica» directa al viejo estilo de Wilhelm Reich (la investidura libidinal de la gente la impulsa a actuar contra sus intereses racionales), que enfrenta de manera demasiado directa la economía libidinal —los deseos inconscientes— con la economía propiamente dicha, y no consigue comprender su mediación. Tampoco es suficiente proponer la solución de Ernesto Laclau: que no existe ningún vínculo «natural» entre una posición socioeconómica dada y la ideología que conlleva, de manera que es absurdo hablar de «engaño» o «falsa conciencia», como si existiera un modelo de conciencia ideológica «apropiada» inscrito en la mismísima situación socioeconómica «objetiva»[35]. Para Laclau, toda construcción ideológica es el resultado de una lucha económica para establecer/imponer una cadena de equivalencias, una lucha cuyo resultado es completamente contingente y no está garantizado por ninguna referencia externa, como podría ser una «posición socioeconómica objetiva». Una respuesta tan general como esa lo explica todo sin proporcionar ninguna explicación específica: el enigma (de actuar contra los propios intereses) no se desentraña: simplemente desaparece.

Lo primero que hay que observar aquí es que hacen falta dos bandos para librar una guerra cultural: la cultura es también el tema ideológico dominante de los liberales «ilustrados», cuya política se centra en la lucha contra el sexismo, el racismo y el fundamentalismo, y a favor de la tolerancia multicultural. La pregunta clave es la siguiente: ¿por qué la cultura se revela como la categoría central de nuestro modo de vida (*Lebenswelt*)? Por lo que se refiere a la religión, ya no «creemos de

verdad», sino que simplemente seguimos algunos rituales y convenciones religiosas como señal de respeto por el «estilo de vida» de la comunidad a la que pertenecemos (los judíos no creyentes obedecen las reglas *kosher* «por respeto a la tradición», etc.). La idea de que «en realidad yo no creo en ello, sino que simplemente es parte de mi cultura» parece ser el estilo predominante de la fe rechazada/desplazada característica de nuestros tiempos. ¿Qué es un estilo de vida cultural sino el hecho de que, aunque no creamos en Santa Claus, todas las navidades veamos un árbol de Navidad en cada casa e incluso en lugares públicos? Quizá, por tanto, el concepto «no fundamentalista» de «cultura», que se diferencia de la religión y del arte «reales», etc., sea, en su misma esencia, el nombre del campo de las creencias rechazadas/impersonales. «Cultura» es, de este modo, el nombre de todas las cosas que practicamos sin creer realmente en ellas, sin «tomárnoslas en serio».

Lo segundo que hay que observar es cómo, al tiempo que los liberales profesan su solidaridad con los pobres, codifican una guerra cultural con un mensaje de clase opuesto: lo habitual es que su lucha en favor de la tolerancia multicultural y los derechos de las mujeres indique una contraposición a la supuesta intolerancia, fundamentalismo y sexismo patriarcal de las «clases bajas». La manera de desentrañar este malentendido consiste en centrarse en los términos de mediación, que no tienen otro propósito que emborronar las auténticas líneas divisorias. La manera en que se utiliza el término «modernización» en la reciente ofensiva ideológica neoliberal resulta ejemplar: en primer lugar se construye una oposición abstracta entre «modernizadores» (aquellos que apoyan el capitalismo global en todos sus aspectos, desde el económico hasta el cultural) y «tradicionalistas» (los que se resisten a la globalización). Dentro de la categoría de aquellos que se resisten van a parar todos, desde los conservadores tradicionales hasta la derecha populista, pasando por la «vieja izquierda» (aquellos que siguen defendiendo el Estado del bienestar, los sindicatos, etc.). Es evidente que esta categorización pasa por alto un aspecto de la realidad social: recordemos la coalición entre Iglesia y sindicatos que, en la Alemania de principios de 2003, evitó que las tiendas abrieran también los domingos.

Sin embargo, no basta con decir que esta «diferencia cultural» recorre todo el campo social, atravesando diferentes estratos y clases; no basta con decir que esta oposición se puede combinar de diferentes maneras con otras oposiciones (de modo que podamos tener «valores tradicionales» conservadores que se resistan a la «modernización» capitalista global, o conservadores morales que aprueben totalmente la globalización capitalista). En resumen, no basta con decir que esta «diferencia cultural» es otro antagonismo más que opera en los procesos sociales de hoy en día. El fracaso de esta oposición a la hora de convertirse en el factor clave de la totalidad social no solo significa que uno debe tomar en cuenta la compleja interacción de todos los antagonismos sociales relevantes. Significa también que es «abstracta», y la apuesta del marxismo es que hay un antagonismo (la «lucha de clases») que sobredetermina todos los demás y que es el «universal concreto» del campo entero. El término «sobredeterminación» se utiliza aquí en su exacto sentido althusseriano: no significa que la lucha de clases sea el referente definitivo y el horizonte de significado de todas las otras luchas; significa que la lucha de clases es el principio estructurador que nos permite explicar las plurales e «inconsistentes» maneras en que otros antagonismos se pueden articular en «cadenas de equivalencias». Por ejemplo, la lucha feminista se puede articular en una cadena con la lucha progresista por la emancipación, o puede funcionar (y de hecho funciona) como una herramienta ideológica de las clases medias altas para afirmar su superioridad sobre las clases bajas «patriarcales e intolerantes». Y la cuestión aquí no es solo que la lucha feminista se puede articular de diferentes maneras con el antagonismo de clase, sino que el antagonismo de clase se inscribe aquí de una manera doble: es la constelación específica de la propia lucha de clases lo que explica por qué las clases altas se apropiaron de la lucha feminista. (Lo mismo se puede decir del racismo: es la dinámica de la propia lucha de clases lo que explica por qué el racismo directo es tan potente entre los trabajadores blancos de las clases más bajas). La lucha de clases es aquí la «universalidad concreta» en el sentido estricto hegeliano: al relacionarse

con su otredad (otros antagonismos), se relaciona consigo misma, es decir, (sobre)determina la manera en que se relaciona con otras luchas.

Pero lo que nos interesa aquí es que en el mundo musulmán funciona una dinámica de clase parecida. Los talibanes se presentan regularmente como un grupo islamista fundamentalista que impone sus leyes mediante el terror. Sin embargo, cuando en la primavera de 2009 se apoderaron del valle del Swat, en Pakistán, el *New York Times* informó de que estaban llevando a cabo «una revuelta de clases que explotaba las profundas fisuras entre un pequeño grupo de acaudalados terratenientes y sus arrendatarios sin tierras»:

> En Swat, lo que nos relatan aquellos que han huido deja claro que los talibanes se hicieron con el control expulsando a una cincuentena de terratenientes que ostentaban casi todo el poder. Para ello, los militantes organizaron a los campesinos en grupos armados que se convirtieron en sus tropas de choque. (…) La capacidad de los talibanes para explotar la división de clases añade una nueva dimensión a la insurgencia y sirve de voz de alarma acerca de los riesgos que corre Pakistán, que en gran medida sigue siendo un país feudal.
>
> Mahboob Mahmood, un abogado americanopakistaní y antiguo compañero de clase del presidente Obama, dijo: «La población de Pakistán está psicológicamente preparada para una revolución». La militancia sunita aprovecha la profunda división de clases que lleva mucho tiempo agudizándose en el país, aseguró. «Los militantes, por su parte, prometen algo más que simplemente prohibir la música y la enseñanza», dijo. «También prometen justicia islámica, un gobierno eficaz y una redistribución económica»[36].

El teólogo radical Thomas Altizer explicó las implicaciones y consecuencias de estas nuevas informaciones (nuevas para nuestros oídos occidentales) acerca del contenido de clase que tiene el atractivo que ejercen los talibanes:

> Ahora se revela por fin que los talibanes son una auténtica fuerza liberadora que ataca la antigua jerarquía feudal de Pakistán y libera a la inmensa mayoría de campesinos de ese dominio. (…) Es de esperar que ahora emprendamos una verdadera crítica de la Administración Obama, que es mucho más peligrosa que la Administración Bush, primero porque ha tenido carta blanca, y segundo porque es una Administración mucho más fuerte[37].

La consecuencia política de esta paradoja es la tensión debidamente dialéctica entre la estrategia a largo plazo y las alianzas tácticas a corto plazo: aunque a largo plazo el éxito de la lucha radical-emancipadora

depende de que se movilicen las clases bajas, que hoy en día a menudo están aún sometidas al populismo fundamentalista, no debería haber ningún problema a la hora de tejer alianzas a corto plazo con liberales igualitarios como parte de la lucha antisexista y antirracista.

En Europa y en los Estados Unidos, la crítica al fundamentalismo religioso es un tema antiguo con interminables variaciones. La insistencia con que los liberales, muy satisfechos de sí mismos, se burlan de los fundamentalistas ensombrece el auténtico problema, la dimensión de clase oculta. Y lo mismo se puede decir de la contrapartida sentimental de esta burla: la patética solidaridad con los refugiados y la no menos falsa y patética manera con que nos humillamos como si «nosotros» fuéramos por definición culpables del apuro en que se encuentran. La tarea es construir puentes entre «nuestra» clase trabajadora y la «suya», para que se unan en una lucha solidaria. Sin esta unidad (que incluye la crítica y la autocrítica por ambas partes) la lucha de clases propiamente dicha se convierte de nuevo en un choque de civilizaciones. Por eso, otro tabú que hay que abandonar es el de seguir viendo la intranquilidad que los refugiados provocan en la así llamada «gente normal» como una expresión de los prejuicios racistas, cuando no directamente de neofascismo. ¿De verdad hemos de permitir que PEGIDA (Patriotas Europeos contra la Islamización de Occidente) y grupos afines sean el único recurso que les queda? Es interesante observar que el mismo motivo subyace en la crítica habitual de los izquierdistas «radicales» a Bernie Sanders: tal como ha mostrado William Kaufman[38], lo que molesta a sus críticos es precisamente su estrecho contacto con pequeños granjeros y demás gente trabajadora de Vermont, que son el electorado habitual de los conservadores republicanos: Sanders está dispuesto a escuchar sus preocupaciones e inquietudes, y no los rechaza tachándolos de basura blanca racista.

Tema II

¿De dónde procede la amenaza?

¿DE DÓNDE PROCEDE LA AMENAZA?

Por supuesto, escuchar las inquietudes de la gente corriente no implica de ninguna manera que uno deba aceptar la premisa básica de su punto de vista: la idea de que la amenaza a su modo de vida procede del exterior, de los extranjeros. Nuestra tarea debería ser enseñarles a reconocer su propia responsabilidad ante la perspectiva de su destrucción. Para explicar este punto, tomemos un ejemplo de otra parte del mundo.

La nueva película de Udi Aloni, *Junction 48*, aborda la difícil situación de los jóvenes «palestinos israelíes» (palestinos descendientes de las familias que permanecieron dentro de Israel después de la guerra de 1948), cuya vida cotidiana conlleva una lucha continua en dos frentes: contra la opresión del estado israelí y contra las presiones fundamentalistas que surgen en el interior de su propia comunidad. El papel protagonista lo interpreta Tamer Nafar, el conocido rapero palestino-israelí que, en sus canciones, se burla también de la tradición de los «homicidios por motivos de honor» de las chicas pertenecientes a familias palestinas. Durante una reciente visita a los Estados Unidos, a Nafar le ocurrió algo extraño: después de interpretar su canción en la que protesta contra los «homicidios por motivos de honor» en el campus de la UCLA, algunos estudiantes antisionistas le atacaron por abordar este tema. Su reproche era que, al mencionarlo, fomentaba la idea —sionista— de que los palestinos eran unos bárbaros primitivos (a lo que añadían que, si se dan todavía homicidios por motivos de honor, Israel es responsable de ellos, puesto que la ocupación mantiene a los palestinos en condiciones primitivas e impide su modernización). Esta

fue la elegante respuesta de Nafar: «Cuando me criticáis, criticáis mi comunidad en inglés para impresionar a vuestros profesores radicales. Yo canto en árabe para proteger a las mujeres de mi vecindad».

Lo que Nafar hace como artista en la vida real coincide aquí con las acciones del protagonista de la película: ninguno de los dos está protegiendo a las chicas palestinas del terror familiar de una manera condescendiente; más bien, les están permitiendo luchar por sí mismas; asumir el riesgo. (Al final de la película de Aloni, después de que la chica decida actuar en un concierto en contra de los deseos de su familia, los dos hermanos la esperan en un coche frente a su casa para llevar a cabo el homicidio. Aunque la película no muestra lo que sucederá, da la impresión de que la chica será asesinada).

En *Malcolm X*, la película de Spike Lee, encontramos un detalle maravilloso: después de que Malcolm X haya pronunciado una charla en una universidad, una estudiante blanca se le acerca y le pregunta qué puede hacer para ayudar a la causa de los negros. La respuesta de Malcolm X es: «Nada». Lo que quiere dar a entender con su respuesta no es que los blancos no deban hacer nada: lo primero que deberían aceptar es que la liberación de los negros tiene que ser obra de los propios negros, no un regalo de los blancos buenos y liberales, y solo si aceptan esto pueden hacer algo para ayudar a los negros. Y a eso apunta también Nafar: los palestinos no necesitan la ayuda condescendiente de los liberales occidentales, y menos aún necesitan que se silencien los «homicidios por motivos de honor» como parte del «respeto» que los izquierdistas occidentales sienten hacia el modo de vida palestino. Estos dos aspectos —la imposición de valores occidentales como derechos humanos universales y el respeto a las diferentes culturas independientemente de los horrores que puedan albergar— son los dos lados de la misma mistificación ideológica. Mucho se ha escrito acerca de la visión sesgada de la universalidad de los derechos humanos, sobre cómo en secreto da preferencia a los valores y normas culturales occidentales (la prioridad del individuo sobre su comunidad, etc.).[39] Pero también deberíamos añadir que la defensa anticolonialista y multiculturalista de la multiplicidad de «modos de vida» también es falsa:

encubre los antagonismos que hay dentro de cada uno de esos modos de vida en concreto, y justifica actos de brutalidad, sexismo y racismo como expresión de un modo de vida concreto que no tenemos derecho a medir con «valores occidentales» extranjeros. He aquí una típica defensa anticolonialista de modos de vida específicos utilizada como justificación de una homofobia brutal. Se trata de una alocución de Robert Mugabe en la Asamblea General de las Naciones Unidas del 28 de septiembre de 2015:

> Respetar y apoyar los derechos humanos es la obligación de todos los estados, algo que consagra la declaración de las Naciones Unidas. A la hora de cumplir con esta obligación universal, la declaración no defiende en ningún momento el derecho de algunos a juzgar a los demás. A este respecto, rechazamos la politización de este importante tema y la aplicación de una doble moral para discriminar a aquellos que se atreven a pensar y actuar de manera independiente de los autoproclamados prefectos de nuestro tiempo. Del mismo modo rechazamos cualquier intento de imponer «nuevos derechos» que sean contrarios a nuestros valores, normas, tradiciones y creencias. ¡No somos gay! La cooperación y el respeto mutuos harán avanzar la causa de los derechos humanos en todo el mundo. La confrontación, el insulto y la doble moral, no[40].

(Un par de meses antes, Mugabe había descrito a los homosexuales como «peores que los cerdos, las cabras y los pájaros».)[41] ¿Qué puede significar la enfática exclamación de Mugabe de «¡No somos gay!» en relación con el hecho de que haya tantos gay en Zimbabue? Lo que significa, naturalmente, es que los gay se ven reducidos a una minoría oprimida cuyos actos a menudo están directamente criminalizados. Pero también se puede captar la lógica subyacente: el movimiento gay se percibe como una consecuencia del impacto cultural de la globalización capitalista y de cómo esta socava las formas sociales y culturales tradicionales, por lo que la lucha contra los gay surge como un aspecto de la lucha anticolonial. ¿No se podría decir lo mismo, por ejemplo, de Boko Haram? Para este grupo fundamentalista islámico de Nigeria, la liberación de las mujeres constituye el rasgo más visible del impacto cultural destructor de la modernización capitalista; de ahí que Boko Haram (nombre que podría traducirse de manera gráfica como «La educación occidental es pecado», sobre todo la de las mujeres) se vea a sí mismo como un agente que combate el impacto destructor de la

modernización imponiendo la regulación jerárquica de las relaciones entre los dos sexos. El enigma es el siguiente: ¿por qué los musulmanes, que sin duda se vieron expuestos a la explotación, la dominación y otros aspectos destructivos y humillantes del colonialismo, escogieron como objetivo de su hostilidad lo que es (al menos para nosotros) la mejor parte del legado occidental, nuestro igualitarismo y libertades personales, incluyendo una saludable dosis de ironía y de burla hacia todas las autoridades? La respuesta obvia habría sido que su objetivo está bien elegido: lo que convierte al Occidente liberal en algo tan insoportable a sus ojos es que no solo practica la explotación y la dominación violenta, sino que, para colmo, presenta esta realidad brutal disfrazada de lo opuesto, de libertad, igualdad y democracia.

La defensa retrógrada que lleva a cabo Mugabe de un estilo concreto de vida encuentra su imagen especular en lo que está haciendo Viktor Orbán, el primer ministro derechista de Hungría. En abril de 2015 justificó el cierre de la frontera con Serbia como un acto de defensa de la Europa cristiana contra la invasión de los musulmanes. El mismo Orbán que, en el verano de 2012, dijo que había que construir un nuevo sistema económico en Europa central:

> y esperemos que Dios nos ayude y no tengamos que inventar un nuevo tipo de sistema político que sustituya la democracia y cuya introducción sea imprescindible para nuestra supervivencia económica. (…) La cooperación es una cuestión de fuerza, no de intención. Quizá haya países donde las cosas no funcionen de ese modo. Por ejemplo, en los países escandinavos, pero este batiburrillo de pueblos medio asiáticos que componen nuestro país solo pueden permanecer unidos mediante la fuerza[42].

Algunos antiguos disidentes húngaros captaron la ironía de estas palabras: cuando en 1956 el ejército soviético entró en Budapest para aplastar el levantamiento anticomunista, el mensaje que repetidamente mandaban los asediados líderes húngaros a Occidente era: «Aquí estamos defendiendo Europa» (de los comunistas asiáticos, desde luego). Ahora, después del derrumbe del comunismo, el gobierno cristiano-conservador presenta como su principal enemigo la democracia liberal consumista y multicultural que representa la Europa Occidental de hoy, y reclama un nuevo orden comunitario más orgánico para

reemplazar la «turbulenta» democracia liberal de las dos últimas décadas. Orbán ya había expresado su simpatía hacia el «capitalismo con valores asiáticos», de manera que si prosigue la presión europea sobre él, no nos cuesta imaginarlo mandando el siguiente mensaje a Oriente: «¡Aquí estamos defendiendo Asia!». (Y, para añadirle un giro irónico, desde la perspectiva racista de Europa Occidental, ¿qué son los húngaros actuales, sino descendientes de los primeros hunos medievales? Incluso en la actualidad, Atila es un nombre popular en Hungría).

¿Se da alguna contradicción entre estos dos Orbáns, el Orbán amigo de Putin, molesto con el mundo democrático liberal de Occidente, y el Orbán defensor de la Europa cristiana? En absoluto: las dos caras de Orbán son la prueba (si es que hacía falta alguna) de que la principal amenaza de Europa no son los inmigrantes musulmanes, sino los defensores populistas antiinmigración.

Así pues, ¿qué pasaría si Europa aceptara la paradoja de que su apertura democrática se basa en la exclusión: de que «no hay libertad para los enemigos de la libertad», tal como lo expresó Robespierre hace mucho tiempo? Naturalmente, en principio esta proposición es cierta, pero aquí también hay que ser muy específico. En cierto modo, el terrorista noruego Anders Breivik tenía razón cuando escogió su objetivo: no atacó a los extranjeros, sino a aquellos de su propia comunidad que se mostraban demasiado tolerantes con los extranjeros intrusos. El problema no son los extranjeros, sino nuestra propia identidad (europea). Aunque la actual crisis de la Unión Europea se presenta como una crisis económica y financiera, en su dimensión fundamental se trata de una crisis *ideológico-política*: el fracaso de los referéndums que votaron la Constitución de la Unión Europea en Francia y Holanda en el año 2005 fue una clara señal de que los votantes percibían la Unión Europea como una unión económica «tecnocrática» que carecía de cualquier idea que pudiera movilizar a la gente. De hecho, hasta los recientes movimientos generalizados de protesta que surgieron en Grecia y España, la única ideología capaz de movilizar a la gente era la defensa de Europa contra la inmigración (o la defensa de las fronteras del Reino Unido en el caso de Gran Bretaña).

A fin de socavar de manera eficaz el tópico de la defensa de la patria contra la amenaza extranjera, deberíamos rechazar el mismísimo supuesto en que se basa: que todo grupo étnico posee su propia Nativia. El 7 de septiembre de 2015, Sarah Palin concedió una entrevista a Fox News en la que afirmó delante de Steve Doocy, presentador de *Fox and Friends*:

> Me encantan los inmigrantes. Pero al igual que Donald Trump, creo que tenemos demasiados en este país. Mexicano-americanos, asiático-americanos, nativo-americanos: están transformando la mezcla cultural de los Estados Unidos, y lo alejan de lo que era en la época de los Padres Fundadores. Creo que deberíamos dirigirnos a algunos de esos grupos y pedirles amablemente: ¿os importaría volver a casa? ¿Os importaría devolvernos nuestro país?

Doocy terció: «Sarah, ya sabes que te adoro. Y creo que es una gran idea por lo que se refiere a los mexicanos. ¿Pero dónde van a ir los nativo-americanos? No tienen ningún lugar adonde ir, ¿no te parece?». A lo que Sarah contestó:

> Bueno, creo que deberían regresar a Nativia, o al lugar de donde procedieran. Los medios de comunicación liberales tratan a los nativo-americanos como si fueran dioses. Como si tuvieran una especie de derecho automático a estar en este país. Pero lo que yo digo es que si son incapaces de bajarse del caballo y comenzar a hablar americano, deberíamos devolverlos también a su país[43].

Por desgracia, enseguida averiguamos que esta historia —demasiado buena para ser cierta— era una broma inventada por el *Daily Currant*. Sin embargo, *se non è vero, è ben trovato*, como suele decirse, y por falsa que fuera dio en el clavo. Dentro de su ridiculez, reveló la fantasía oculta que sostiene cualquier idea antiinmigración: en el caótico mundo global de hoy en día, existe una Nativia a la que pertenecen las personas que nos molestan. Esta idea se llevó a la práctica durante el *apartheid* de Sudáfrica en forma de «bantustanes», territorios que funcionaban como reservas para habitantes negros. El objetivo a largo plazo era conceder la independencia a los bantustanes, de resultas de lo cual los negros perderían su ciudadanía sudafricana y su derecho al voto, lo que permitiría que los blancos siguieran controlando el país. Aunque los bantustanes se definían como los «lugares de origen» de los pueblos

negros de Sudáfrica, los grupos de población negra se distribuían por el territorio de una manera brutalmente arbitraria. Los bantustanes comprendían el 13 por ciento de la superficie del país, zonas cuidadosamente seleccionadas para que no contuvieran ninguna reserva mineral importante, mientras que el resto se reservaba para la población blanca. El proceso se completó mediante la Ley de Ciudadanía de las Naciones Bantúes (Bantu Homelands Citizenship Act) de 1970, que formalmente convertía a todos los sudafricanos negros en ciudadanos de esos territorios, aun cuando vivieran en la «Sudáfrica blanca», y cancelaba su ciudadanía sudafricana. Desde el punto de vista del *apartheid*, esta solución era ideal: los blancos poseían casi toda la tierra, y se declaraba a los negros extranjeros en su propio país, tratándolos como trabajadores invitados a los que en cualquier momento se podía deportar a su «nación». Lo que no puede dejar de sorprendernos es la naturaleza artificial de todo este proceso. A los grupos de población negra de repente se les decía que una extensión de tierra poco atractiva e infértil era su «verdadera patria». Consideremos un caso parecido: si un estado palestino surgiera en Cisjordania, ¿no sería precisamente un bantustán, y su «independencia» formal no serviría para liberar al gobierno israelí de cualquier responsabilidad con respecto al bienestar de la gente que viviera allí?

LOS LÍMITES DEL AMOR AL PRÓJIMO

A fin de comprender realmente el auténtico contexto de la problemática relación con el prójimo, deberíamos echarle una mirada filosófica más atenta al concepto de «prójimo». Tal como Adam Kotsko ha mostrado en su libro *Creepiness*, «inquietante es el nombre que se da hoy al núcleo siniestro del prójimo: todo prójimo es en última instancia inquietante». El motivo de que lo sea no son sus extraños actos, sino la impenetrabilidad del deseo que sostiene esos actos. Por ejemplo, lo esencialmente inquietante no es el contenido de los textos del marqués de Sade (que suele ser bastante aburrido y repetitivo) sino la pregunta «¿Por qué lo hace?». Todo en Sade es una perversión «sádica», todo excepto su escritura, el acto de escribir, que no se puede explicar como perversión. La pregunta es, por tanto: ¿qué busca un prójimo inquietante? ¿Qué saca de ello? Una experiencia, un encuentro, se vuelve inquietante cuando de repente todos sospechamos que la otra persona actúa por una razón que no es la evidente.

La aparición de la permisividad hedonista posterior al Mayo del 68, que era parte del proyecto de integrar las naciones en comunidades más grandes unidas por un mercado global, no dio lugar a la tolerancia universal, sino que, por el contrario, provocó una nueva oleada de segregación racista. «Nuestro futuro como mercados comunes se verá equilibrado por una extensión cada vez más implacable del proceso de segregación»[44]. ¿Por qué? Aquellos que ven la globalización como una oportunidad para que toda la Tierra sea un espacio unificado de comunicación que ha de unir a toda la humanidad a menudo pasan por alto el lado oscuro de su propuesta. Puesto que el Prójimo es, como

sospechó Freud hace mucho tiempo, primordialmente una Cosa, un intruso traumático, alguien cuyo modo de vida distinto (o mejor dicho, cuyo modo de *jouissance* distinto, materializado en sus prácticas sociales y rituales) nos molesta, desestabiliza nuestro modo de vida, cuando el Prójimo está demasiado cerca puede acabar provocando una reacción agresiva dirigida a librarnos de ese molesto intruso. Tal como lo expresa Peter Sloterdijk: «Al principio más comunicación significa, sobre todo, más conflicto»[45]. Por eso Sloterdijk acierta al afirmar que la actitud de «comprenderse el uno al otro» tiene que venir complementada por la actitud de «no interponerse en el camino del otro», mantener una distancia adecuada poniendo en práctica un nuevo «código de discreción». A la civilización europea le resulta más fácil tolerar distintos modos de vida precisamente a causa de esa debilidad y fracaso que suelen denunciar sus críticos: a saber, la alienación de la vida social. Una de las cosas que implica la alienación es que el distanciamiento forma parte de la mismísima textura social de la vida cotidiana: aun cuando yo vivo junto a los demás, en mi estado normal no les hago caso. Se me permite no mantener un vínculo demasiado estrecho con los otros. Me muevo en un espacio social donde interactúo con los otros obedeciendo ciertas reglas «mecánicas» externas, sin compartir su mundo interior. A lo mejor la lección que hay que aprender es que, a veces, una dosis de alienación es indispensable para la coexistencia pacífica de distintos modos de vida. Hay veces en que la alienación no es un problema, sino una solución. A veces, la alienación es como el alcohol para Homer Simpson: «¡la causa de, y la solución a, todos los problemas de la vida!».

¿Cuál es, por tanto, el factor que provoca que distintas culturas (o, mejor dicho, modos de vida en la rica textura de su práctica cotidiana) sean incompatibles? ¿Cuál es el obstáculo que impide su fusión, o, al menos, su coexistencia armoniosamente indiferente? La respuesta psicoanalítica es: la *jouissance* (término con el que Lacan designa el placer excesivo que se convierte en dolor). No es solo que los diferentes modos de *jouissance* sean incongruentes entre sí, que carezcan de una medida común, sino que la *jouissance* del otro es insoportable para nosotros porque (y en la medida en que) somos incapaces de encontrar la manera

adecuada de relacionarnos con nuestra propia *jouissance*. La incompatibilidad definitiva no es entre mi *jouissance* y la del otro, sino entre yo mismo y mi propia *jouissance*, que permanece para siempre como un intruso exterior. Es para resolver esta encrucijada que el sujeto proyecta el núcleo de su *jouissance* en el Otro, atribuyéndole a ese Otro pleno acceso a una *jouissance* consistente. Dicha constelación no puede sino dar lugar a los celos: en los celos, el sujeto *crea/imagina un paraíso* (una utopía de *jouissance) del que él está excluido*. La misma definición se aplica a lo que podríamos denominar «celos políticos», desde las fantasías antisemitas acerca del goce excesivo de los judíos hasta las fantasías de los fundamentalistas cristianos acerca de las extrañas prácticas sexuales de gay y lesbianas.

Cuando Freud y Lacan insisten en la naturaleza problemática del mandato judeocristiano de amar al prójimo, no solo están señalando la idea crítico-ideológica común de que toda idea de universalidad está teñida por nuestros valores concretos, por lo que implica secretas exclusiones. También plantean una cuestión mucho más poderosa: la incompatibilidad de la idea de Prójimo con la misma dimensión de universalidad. La resistencia a la universalidad procede de la dimensión *inhumana* del Prójimo. La universalidad humanista que está condenada al fracaso es la universalidad de semejantes que se reconocen a sí mismos en los demás, es decir, que «saben» que independientemente de nuestras preferencias políticas y religiosas somos todos iguales y compartimos los mismos miedos y pasiones.

La misma estrategia de la «humanización» ideológica (en la dirección del dicho proverbial «Errar es humano») es un componente clave de la (auto)presentación ideológica de las Fuerzas de Defensa de Israel: a los medios de comunicación israelíes les encanta hacer hincapié en las imperfecciones y traumas psíquicos de los soldados israelíes, a los que no presentan como perfectas máquinas militares ni como héroes sobrehumanos, sino como gente corriente que, atrapada en los traumas de la Historia y la guerra, cometen errores y se extravían, como cualquier persona normal. Por ejemplo, cuando en enero de 2003 las Fuerzas de Defensa de Israel demolieron la casa de la familia de un sospechoso de

«terrorismo», lo hicieron con una acentuada amabilidad, e incluso ayudaron a la familia a sacar los muebles antes de destruir la casa con un *bulldozer*. Un poco antes la prensa israelí ya había relatado un incidente parecido: mientras un soldado israelí registraba una casa palestina en busca de sospechosos, la madre de la familia llamó a la hija por su nombre a fin de calmarla, y el sorprendido soldado descubrió que la muchacha asustada se llamaba igual que su propia hija; en un arrebato sentimental, sacó la cartera y le mostró la foto de la niña a la madre palestina. Es fácil descubrir la falsedad de ese gesto de empatía: la idea de que, a pesar de las diferencias políticas, todos somos seres humanos con los mismos anhelos y preocupaciones neutraliza el impacto de lo que está haciendo en realidad el soldado en ese momento. Por tanto, lo que debería haber contestado la madre palestina era: «Si de verdad eres un ser humano como yo, *¿por qué estás haciendo esto?*». El soldado solo habría podido refugiarse en un deber cosificado («No me gusta, pero es mi deber»), evitando así la asunción subjetiva de su deber. El mensaje de dicha humanización consiste en recalcar la brecha existente entre la realidad compleja de la persona y el papel que tiene que desempeñar en contra de su auténtica naturaleza: «En mi familia, no llevamos el Ejército en la sangre», como afirma uno de los soldados entrevistados en la película de Claude Lanzmann *Tsahal*, que se sorprende al verse convertido en un oficial de carrera.

¿Significa esto que nos vemos limitados al relativismo cultural, que no existe una dimensión humana universal? No, pero esta dimensión universal hay que buscarla más allá de la simpatía y la comprensión, más allá del nivel de «todos somos humanos»: a otro nivel, uno que debería designarse precisamente como el del Prójimo *inhumano*. Ilustremos este punto clave con un ejemplo (quizá) inesperado. Tal como nos ha mostrado Robert Pippin en su perspicaz lectura de la película de John Ford *Centauros del desierto*, este movimiento hacia el abismo del Prójimo es lo que ocurre hacia el final de la película, cuando finalmente Ethan rescata a Debbie (que ha pasado años cautiva de los comanches) y corre tras ella. Durante toda la película ha dejado claro que no pretende salvarla y llevarla a casa, sino matarla, motivado por la idea racista de que

una chica blanca que ha vivido con los indios se convierte en un paria despreciable y solo merece morir. Pero entonces alcanza a Debbie, la levanta, la abraza… y decide llevársela a casa. ¿Qué provoca este cambio? La explicación habitual es que, en el último momento, Ethan cede a la bondad que hay en su interior. Pippin, sin embargo, rechaza esta lectura, y se centra en un extraño plano de la cara de Ethan (John Wayne) justo antes de que atrape a Debbie, cuando ve que se aleja de él corriendo. En ese momento, dice Pippin, su mirada no expresa ninguna simpatía ni calidez humana:

> La expresión primordial es de asombro, lo que indica que Ethan no tiene nada claro, y de repente se da cuenta de ello. (…) Lo que necesitamos descubrir aquí es que él no tenía las cosas claras, que defendía principios que eran en parte confabulaciones y fantasía. Nosotros (y él) comprendemos la profundidad y extensión de sus compromisos reales solo cuando finalmente debe actuar[46].

Podríamos decir que, en el momento en que ese extraño plano nos muestra la cara perpleja de Ethan, este se descubre como prójimo en el impenetrable abismo de su subjetividad. Cuando por fin Ethan está en situación de actuar sobre su propia identidad, se enfrenta al indescifrable enigma de su personalidad, que socava su identidad como «Ethan» en la que se asentaba (y que nosotros, los espectadores, habíamos asumido): un hombre obsesionado por la empresa criminal de asegurar la redención de Debbie matándola. Aquí el vínculo con la universalidad está claro: Ethan acepta a Debbie no porque «finalmente la comprenda», ni muestre empatía por todo lo que ella ha pasado, sino al comprender que no se comprende ni siquiera a sí mismo, que es un extraño para sí.

La universalidad es una universalidad de «extraños», de individuos reducidos al abismo de la impenetrabilidad no solo para los demás, sino también para sí mismos. Cuando abordamos el tema de los extranjeros, deberíamos tener en cuenta la concisa fórmula de Hegel: los secretos de los antiguos egipcios también eran secretos para los egipcios mismos. Por eso, la manera más válida de llegar hasta el prójimo no es la empatía, intentar comprenderlo, sino una carcajada irrespetuosa que se burle tanto de él como de nosotros en nuestra mutua falta de (auto)comprensión (e incluyo los chistes «racistas»).

Y deberíamos aplicar a rajatabla este criterio también a los pobres, o, más exactamente, a los intentos por parte de la gente adinerada de «comprender» a los pobres, de aprender qué se siente al ser pobre. Alenka Zupančič desarrolla esta idea de manera sucinta en *Los viajes de Sullivan*, de Preston Sturges (1941), una película que aborda directamente los límites de la idea de «comprender a los pobres»:

> [Sturges] desmantela frontalmente el axioma de «los pobres son buenos», así como las posturas condescendientes que conlleva, lo que es más interesante desde el punto de vista filosófico, propone una suerte de *ontología de la pobreza*. Me refiero al merecidamente famoso diálogo entre Sullivan y su ayuda de cámara, Burrows, que tiene lugar cuando este último se entera de que Sullivan pretende experimentar la pobreza y la privación de primera mano a fin de poder rodar una película mejor y más realista sobre el tema. He aquí algunos fragmentos del diálogo:
>
> SULLIVAN: Me voy a echar a la carretera para averiguar lo que se siente al ser pobre y necesitado, y luego haré una película.
>
> BURROWS: Si me permite que se lo diga, señor, el tema no es interesante. Los pobres saben todo lo que hay que saber sobre la pobreza, y solo a los ricos morbosos el tema les parecerá sofisticado.
>
> SULLIVAN: Pero yo voy a hacerla para los pobres. ¿Es que no lo entiendes? (…)
>
> BURROWS: Verá, señor, los ricos y los teóricos, que por lo general son ricos, tienen una visión negativa de la pobreza, como si fuera solo falta de riqueza, igual que podríamos llamar a la enfermedad falta de salud. Pero no lo es, señor. La pobreza no es la falta de nada, sino una plaga positiva, virulenta en sí misma, contagiosa como el cólera, y de la que la cochambre, la criminalidad, el vicio y la desesperación son solo algunos de sus síntomas. Hay que permanecer alejado de ella, incluso a la hora de estudiarla.
>
> Se trata de un monólogo asombroso, que hoy en día deberíamos repetir y recitar con rigor, ante el enfoque (exclusivamente) humanitario de la pobreza y su sentimentalización. No hay absolutamente nada sofisticado ni «bueno» en la pobreza, y no deberíamos pensar en ella solo en términos negativos: es una entidad ontológica en sí misma. La pobreza no significa simplemente tener poco dinero o no tenerlo, no se puede reducir a la descripción de las miserables circunstancias de una persona. (…)
>
> Por mucho que un rico de buen corazón pueda querer creer que debajo de toda su riqueza no es más que un ser humano exactamente igual que un pobre, *se equivoca*. Todos tenemos nuestra posición social (de clase), y no existe un nivel cero de humanidad en el que todos seamos iguales. Sullivan no es uno de ellos, no están en el mismo barco, y sería extremadamente presuntuoso pensarlo. (No es el hecho de quién eres lo que define tu posición social, sino que es al revés: tu posición social determina quién eres «realmente». Si Sullivan se convirtiera en uno de ellos [y está a punto de hacerlo], ya no habría vuelta atrás, no le esperaría ninguna vida alternativa, sería alguien diferente, literalmente una *persona distinta*). Esta es justo la lección que Sullivan aprende en la colonia penitenciaria, sobre todo *al salir de ella*. Pues si nos paramos a pensarlo, es realmente asombroso: no lo

> han enviado a la cárcel por una falsa acusación, pues él *golpeó* al vigilante, y por eso cae sobre él exactamente la misma condena que siempre se aplica a las clases bajas por esa clase de delito. En este sentido, no ha habido injusticia individual. La injusticia es *sistémica*, cosa que resulta evidente cuando (al conseguir que se conozca su verdadera identidad) es liberado de inmediato, mientras que el resto de los presos permanecen en la cárcel (y es razonable sospechar que algunos no habían cometido un delito más grave que el suyo). Lo que aflora aquí es la diferencia de clases, real, insalvable[47].

Sturges se enzarza aquí en una polémica implícita con Frank Capra, un director cuya obra se puede concebir como una larga variación en torno al tema de la supuesta «bondad» del prójimo. Como dice el crítico James Harvey:

> Capra parece incapaz de imaginar a un pobre que, en cuanto lo conoces, no sea amable. El principal problema siempre es conocerlo, como ocurre también con tu prójimo. Juan Nadie ve «la respuesta»: «La única manera de salvar este absurdo mundo es que la gente por fin comprenda que el vecino de al lado no es un mal bicho». Pero ¿y si descubres que sí lo es? ¿Y si descubres que es aún peor de lo que habías imaginado, o al menos más conflictivo? ¿Qué haces entonces? ¿Te olvidas de él?[48]

Ocurre exactamente lo mismo con los refugiados: ¿y si el hecho de «conocerlos» revela que son más o menos como nosotros, impacientes y violentos, exigentes, y, por lo general, miembros de una cultura que no puede aceptar muchos de los principios que nosotros consideramos incuestionables? Deberíamos cortar el vínculo entre refugiados y empatía humanitaria, y dejar de fundamentar nuestra ayuda en la compasión hacia su sufrimiento. En cambio, deberíamos ayudarlos porque es nuestro deber ético hacerlo, porque no podemos no hacerlo si queremos seguir siendo personas decentes, pero sin ese sentimentalismo que se rompe en el momento en que comprendemos que la mayor parte de los refugiados *no* son «personas como nosotros» (no porque sean extranjeros, sino porque *nosotros* mismos no somos «personas como nosotros»). Parafraseando a Winston Churchill: «A veces hacer el bien no es suficiente, aun cuando sea lo mejor que puedes hacer. A veces tienes que hacer lo necesario». No basta con hacer (lo que consideramos) lo mejor para los refugiados: recibirlos con las manos abiertas, mostrar toda la simpatía y generosidad de que seamos capaces. El mismo hecho de que esa muestra de generosidad nos haga sentirnos

bien debería despertar nuestro recelo: ¿no estaremos haciendo todo esto para olvidar qué es lo necesario?

Tema III

Los odiosos mil en Colonia

LOS ODIOSOS MIL EN COLONIA

¿Quiénes son los «odiosos ocho» en la película del mismo título de Quentin Tarantino? Todos los miembros del grupo —racistas blancos y el soldado negro de la Unión, hombres y mujeres, agentes de la ley y delincuentes— son igualmente malvados, brutales y vengativos. El momento más incómodo de la película ocurre cuando el agente de la ley negro (interpretado por el fabuloso Samuel L. Jackson) le narra en detalle y con evidente placer a un viejo general confederado, responsable de la muerte de muchos negros, cómo mató a su hijo: tras obligarlo a avanzar desnudo bajo una temperatura glacial, Jackson le promete al hombre, aterido de frío, que le conseguirá una manta con que cubrirse si le hace una felación; cuando el otro termina, Jackson reniega de su promesa y lo deja morir. Así pues, en la lucha contra el racismo no hay nadie que sea bueno: todos participan en ella con la mayor brutalidad. ¿Y acaso la lección que hay que extraer de los recientes ataques sexuales de Colonia no es increíblemente parecida a la lección de la película? Aun cuando (la mayoría de) los refugiados son de hecho víctimas que huyen de sus países en la ruina, ello no impide que algunos actúen de manera despreciable. Solemos olvidar que el sufrimiento no ofrece ninguna redención: ser una víctima en lo más bajo de la escala social no te otorga ninguna voz privilegiada de moralidad y justicia, como hemos visto antes en el ejemplo de Ruth Klüger.

Pero esta visión general no es suficiente: hay que observar de cerca la situación que dio lugar al incidente de Colonia. En su análisis del panorama global después de los atentados de París[49], Alain Badiou distingue tres tipos predominantes de subjetividad en el capitalismo

global de hoy en día: el sujeto liberal-democrático de clase media «civilizado» occidental; los que, fuera de Occidente, están poseídos por el «deseo de Occidente / le désir d'Occident», y pretenden desesperadamente imitar el estilo de vida «civilizado» de las clases medias occidentales; y los nihilistas fascistas, cuya envidia de Occidente se convierte en un odio mortal y autodestructivo. Badiou deja claro que lo que los medios de comunicación denominan la «radicalización» de los musulmanes es una fascistización pura y simple:

> este fascismo es el anverso del frustrado deseo de Occidente, y se organiza de manera más o menos militar siguiendo el modelo flexible de un grupo mafioso y con variables matices ideológicos, en los que el lugar ocupado por la religión es puramente formal (47).

En su (por lo demás sobresaliente) análisis de la lógica que sostiene los ataques terroristas del ISIS, JeanClaude Milner rechaza que se les tache de fascistas: «La palabra "fascismo" siempre se menciona en relación con la masacre del 9 de enero. Nada parece más fuera de lugar. La religión no juega ningún papel decisivo en el fascismo»[50]. En este caso concreto, sin embargo, Badiou acierta al aplicar el término tanto al terror fundamentalista cristiano como al musulmán. Su argumento es que la religión no es un factor decisivo en el caso del ISIS; solo sirve como medio para la expresión pervertida de una envidia y un odio de clase no reconocidos: el fascismo se alimenta precisamente de esa frustración.

La ideología de la clase media occidental posee dos rasgos opuestos: muestra una arrogante creencia en la superioridad de sus valores (los derechos humanos y las libertades universales), y al mismo tiempo está obsesionada con el miedo a que sus limitados dominios se vean invadidos por los miles de millones de personas que están fuera y que no cuentan en el capitalismo global, puesto que ni producen mercancías ni las consumen. El miedo de los miembros de esta clase media es el de acabar formando parte de las filas de los excluidos. La expresión más clara de este «deseo de Occidente» la representan los refugiados inmigrantes: su deseo no es revolucionario, y consiste tan solo en abandonar su arrasado hábitat e integrarse en la tierra prometida del Occidente desarrollado. (Los que se quedan en su país intentan crear tristes copias de la prosperidad occidental, como son las partes

«modernizadas» de cualquier metrópolis del Tercer Mundo, ya sea en Luanda, Lagos, etc., donde encontramos cafés al estilo italiano, centros comerciales, etc.).

Pero ya que la gran mayoría de los aspirantes no pueden satisfacer este deseo, una de las opciones que les queda es la inversión nihilista: la frustración y la envidia se radicalizan hasta convertirse en un odio cruel y autodestructivo hacia Occidente, y la gente se entrega a una venganza violenta. Badiou afirma que esta violencia es una pura expresión de la pulsión de muerte, una violencia que solo puede culminar en actos de (auto)destrucción orgiástica, sin ninguna concepción seria de una sociedad alternativa. Badiou tiene razón al recalcar que no existe ningún potencial emancipador en la violencia fundamentalista, por muy anticapitalista que afirme ser: se trata de un fenómeno estrictamente inherente al universo global capitalista, su «fantasma oculto» (43). El hecho básico del fascismo fundamentalista es la envidia. El fundamentalismo permanece arraigado en el deseo de Occidente gracias al mismísimo odio que siente hacia Occidente. Aquí nos enfrentamos a la inversión habitual del deseo frustrado que se convierte en agresividad, descrita por el psicoanálisis; el islam simplemente proporciona la forma para fundamentar este odio (auto)destructivo. El potencial destructor de la envidia es la base de la distinción de Rousseau, muy conocida pero sin embargo no explotada del todo, entre egotismo, *amour-de-soi* (el amor natural a uno mismo) y el *amour-propre*, cuando no nos centramos en alcanzar una meta, sino en destruir el obstáculo que nos impide lograrla, y de manera perversa nos preferimos a nosotros que a los demás:

> Las pasiones primitivas —que buscan directamente nuestra felicidad, nos hacen relacionarnos solo con objetos que tienen que ver con ellas, y cuyo principio es tan solo el *amour-de-soi*— son en esencia agradables y benévolas; sin embargo, *cuando algún obstáculo las desvía de su objeto, se ocupan más de intentar deshacerse de ese obstáculo que del objeto que intentan alcanzar*, cambian su naturaleza y se convierten en irascibles y odiosas. Así es como el *amour-de-soi*, que es un sentimiento noble y absoluto, se convierte en *amourpropre*, es decir, un sentimiento relativo mediante el cual uno se compara consigo mismo, un sentimiento que exige preferencias, *cuyo goce es puramente negativo y que no se esfuerza en encontrar satisfacción en nuestro propio bienestar, sino en la desdicha de los demás*[51].

Así pues, una persona malvada no es un egotista, «que piensa solo en su propio interés». Un auténtico egotista está demasiado ocupado procurando su propio bien para tener tiempo de causar mal a los demás. El vicio primordial de una mala persona es precisamente que le preocupan más los demás que él mismo. Rousseau está describiendo un mecanismo libidinal preciso: la permuta que genera el desplazamiento de la inversión libidinal del objeto al obstáculo mismo. Esto se podría aplicar a la violencia fundamentalista, ya sean los atentados de Oklahoma o el 11-S. En ambos casos, nos enfrentamos a un odio puro y simple: la destrucción del obstáculo —el Edificio Federal de Oklahoma, las Torres Gemelas— era lo que importaba realmente, no alcanzar la noble meta de una sociedad de veras cristiana o musulmana[52]. Esa fascistización puede ejercer cierto atractivo sobre la juventud inmigrante frustrada, que no encuentra su lugar en las sociedades occidentales ni un futuro con el que identificarse. La fascistización les ofrece una manera fácil de dar salida a sus frustraciones: una vida de riesgo y aventura disfrazada de dedicación religiosa sacrificial, además de placeres materiales (sexo, coches, armas). No deberíamos olvidar que el Estado Islámico es también una gran empresa comercial mafiosa que vende petróleo, estatuas antiguas, algodón, armas y mujeres esclavizadas, «una mezcla de propuestas enormemente heroicas y de corrupción occidental a través del consumo» (48).

No hace falta decir que no todo terrorista fundamentalista entra dentro de la categoría del nihilismo autodestructivo. Por ejemplo, hay documentos recién descubiertos del ISIS que indican algunas de las razones que impulsaron los atentados de París: lo que podría parecernos un motivo en contra —los atentados sin duda causarían problemas a los millones de musulmanes que viven en Francia— podría ser una razón a favor. Es decir: lo que el ISIS quiere alcanzar es la eliminación, en la medida de lo posible, de los «musulmanes occidentales moderados», y radicalizarlos, creando así las condiciones de una guerra civil abierta. Y también deberíamos observar que este objetivo se solapa en gran medida con el objetivo de los racistas antiinmigración: ambos quieren un absoluto e inequívoco «choque de civilizaciones». Sin embargo, ese

mismo producto final se alcanza de manera indirecta: mediante la autodestrucción nihilista[53].

También se da el caso de que esta violencia fundamentalista-fascista no es más que una de las muchas variantes de la violencia propia del capitalismo global: desde las catastróficas consecuencias de la economía globalizada a la larga historia de la intervención militar occidental. El islamofascismo es un fenómeno profundamente reactivo en el sentido nietzscheano del término: una expresión de impotencia convertida en furia autodestructiva. Así, aunque estoy de acuerdo con la idea general del análisis de Badiou, me parecen problemáticas tres de sus afirmaciones. En primer lugar, la reducción del papel de la religión, en el nihilismo fascista, a un rasgo superficial y secundario: «La religión no es sino un ropaje, de ningún modo está en el meollo del asunto, pues no es más que una forma de subjetivación, no el auténtico contenido de la cosa» (46). Badiou acierta de pleno al afirmar que la búsqueda de las raíces del terrorismo musulmán actual en antiguos textos religiosos (el argumento de «Todo esto ya está en el Corán») es engañosa: donde deberíamos centrarnos es en el capitalismo global actual, y comprender que el islamofascismo no es más que una de las maneras de reaccionar a su atractivo, convirtiendo la envidia en odio. Pero desde un punto de vista crítico, ¿acaso la religión no es siempre un ropaje, y nunca el meollo del asunto? ¿No es la religión, en el fondo, una «forma de subjetivación» de los problemas de la gente? Y a su vez, ¿no implica todo ello que dicho ropaje es, en cierto sentido, el «meollo del asunto», la manera en que los individuos experimentan su situación, esto es, que no hay modo de salir de su mundo y ver «desde fuera» cómo están las cosas «en realidad»? La ideología no reside primordialmente en historias inventadas (por los que están en el poder) para engañar a otros, sino que reside en historias inventadas por los propios sujetos para engañarse a sí mismos. También identifica Badiou a los refugiados e inmigrantes con un «proletariado nómada» (61), una «vanguardia virtual de la gigantesca masa de gente cuya existencia no se tiene en cuenta [*prise en compte*] en el mundo de hoy» (62). Pero ¿no se encuentran los inmigrantes (al menos casi todos ellos) entre la población del Tercer Mundo más poseída por el «deseo de

Occidente», más sometida a la ideología hegemónica, y como tal reacia a identificarse con el proletariado y por tanto a jugar el papel de «vanguardia» para las «masas»? Al final aparece la cándida exigencia de que deberíamos

> ir a comprobar quién es ese otro del que hablamos, quiénes son realmente esas personas. Tenemos que recoger sus pensamientos, sus ideas, su visión de las cosas, y crear, también con nuestra participación, una visión estratégica del destino de la humanidad (63).

Algo fácil de decir y difícil de hacer. Ese «otro», tal como muestra el mismo Badiou, está completamente desorientado, poseído por las actitudes en conflicto de la envidia y el odio, un odio que en última instancia expresa su deseo reprimido de Occidente (motivo por el cual el odio se convierte en autodestrucción). Forma parte de la cándida metafísica humanista presuponer que, detrás de ese círculo vicioso de deseo, envidia y odio, existe un fondo humano «más profundo» de solidaridad global. Corren numerosas historias según las cuales, entre los refugiados, muchos sirios constituyen una excepción: en los campamentos de paso lo limpian todo antes de marcharse, se comportan de manera educada y respetuosa, muchos son personas cultas y hablan inglés, e incluso pagan lo que consumen… En resumen, son como nosotros, como nuestras clases medias cultas y civilizadas. (E incluso intentan forjar lazos solidarios con los indígenas europeos: los medios de comunicación contaban que, en Eslovenia, los inmigrantes sirios de clase media, al conversar con los eslovenos que los ayudaban, les advertían contra la gran mayoría de los demás refugiados, a los que describían como brutales y primitivos).

Suele afirmarse que los refugiados violentos representan una minoría, y que la gran mayoría sienten un profundo respeto por las mujeres. Aunque naturalmente esto es cierto, sin embargo, habría que analizar con más detenimiento la estructura de ese respeto: ¿qué clase de mujer es «respetada», y qué se espera de ella a cambio? ¿Y si la mujer es respetada en la medida (y solo en la medida) en que encaja con el ideal de persona dócil y servicial que cumple fielmente con sus tareas domésticas, de manera que su hombre tiene derecho a ponerse como una furia si ella «se rebela» y pretende actuar con plena autonomía?

Por lo general, nuestros medios de comunicación distinguen entre los refugiados de clase media «civilizados» y los refugiados de clase baja «bárbaros», que roban y hostigan a nuestros ciudadanos, se comportan de manera violenta con las mujeres, defecan en público (o eso nos dicen). En vez de rechazar todo esto como propaganda racista, deberíamos reunir el valor para distinguir un momento de verdad en todo ello: tradicionalmente, a la hora de resistir contra aquellos que están en el poder, una de las estrategias de las «clases bajas» ha sido servirse de aterradoras exhibiciones de brutalidad carnavalesca para perturbar el sentido del decoro de la clase media. Y uno siente la tentación de interpretar así los acontecimientos de Nochevieja en Colonia; como un obsceno carnaval de clase baja:

> La policía alemana investiga denuncias de docenas de mujeres que fueron sexualmente agredidas y robadas en el centro de Colonia durante las celebraciones de Nochevieja, en lo que un ministro denominó «una dimensión del delito completamente nueva». Según la policía, los supuestos responsables de las agresiones sexuales y de numerosos robos eran de origen árabe y norteafricano. Se presentaron más de cien denuncias a la policía, una tercera parte de las cuales incluían agresión sexual. El centro de la ciudad se convirtió en una «zona sin ley»: se cree que entre quinientos y mil hombres descritos como borrachos agresivos están detrás de los ataques a personas que asistían a fiestas en el centro de la ciudad alemana. Si funcionaban como un solo grupo o en bandas separadas es algo que todavía no está claro. Las mujeres han denunciado que se vieron rodeadas por grupos de hombres que las acosaron y les robaron. Algunos arrojaron dispositivos pirotécnicos al gentío, lo que aumentó el caos. Una de las víctimas fue violada. Entre las mujeres que afirmaron haber sido agredidas sexualmente había una policía voluntaria[54].

Tal como se esperaba, el fenómeno está creciendo: no solo porque cada vez más mujeres —ahora ya superan las quinientas— han presentado una denuncia, sino porque también se han relatado incidentes parecidos en otras ciudades alemanas, así como suecas. Incluso existen indicios de que los ataques fueron coordinados de antemano. Y lo que es más, los «defensores del Occidente civilizado», grupos derechistas antiinmigración, contratacan agrediendo a inmigrantes, por lo que la espiral de violencia amenaza con intensificarse. Y como era de esperar, la izquierda liberal Políticamente Correcta moviliza sus recursos para minimizar el incidente, al igual que hizo en el caso de Rotherham no hace mucho. En Colonia, la izquierda liberal pasa por alto la dimensión

clave del suceso: el carnaval de Colonia debería ubicarse en la larga línea de casos que se remontan al París de la década de 1730, a la así llamada «Gran Matanza de Gatos» descrita por Robert Darnton[55], cuando un grupo de aprendices de tipógrafos torturaron y asesinaron ritualmente a todos los gatos que pudieron encontrar, incluyendo la mascota de la mujer de su maestro. Por lo general, los aprendices

> dormían en una sala mugrienta y gélida, se levantaban antes del alba, pasaban el día haciendo recados mientras esquivaban los insultos de los oficiales del taller y los malos tratos de su maestro, y para comer no les daban más que bazofia. La comida les parecía lo más ultrajante. En lugar de comer a la mesa del maestro, tenían que comer las sobras de su plato en la cocina. Y lo peor era que el cocinero vendía en secreto las sobras y les daba a los aprendices la comida del gato: trozos de carne podrida que no podían tragar y que echaban a los gatos, que los rechazaban.

De manera que los trataba literalmente peor que a los gatos, venerados por la mujer del maestro, sobre todo *la grise* (la gata gris), su preferida:

> La pasión por los gatos parece haber estado muy extendida entre los impresores, al menos a nivel de los maestros, o burgueses, como los llamaban los trabajadores. Uno de esos burgueses tenía veinticinco gatos. Contrataba pintores para que los retrataran y les daba aves asadas para comer.

Una noche, los aprendices decidieron poner fin a esa injusta situación. Armados con palos de escoba, rodillos de impresión y otras herramientas de su oficio, se fueron a por todos los gatos que pudieron encontrar, comenzando por *la grise*. El líder del grupo le aplastó la columna vertebral con un rodillo de hierro y la remató. A continuación la llevó hasta una alcantarilla mientras los oficiales perseguían a los demás gatos por los tejados, aporreando a todos los que pillaban y atrapando con un saco a los que intentaban escapar. Amontonaron en el patio sacos llenos de gatos medio muertos, y todo el taller se reunió para escenificar un juicio bufo, que completaron con guardas, confesor y verdugo. Tras declarar a los animales culpables y administrarles los últimos sacramentos, los colgaron de una horca improvisada, mientras los hombres enloquecían de alegría y no paraban de reír. ¿Por qué disfrutaron tanto de un ritual tan repugnante? «¿Dónde está la gracia de que un grupo de hombres se pongan a balar como cabras y a dar golpes

con sus herramientas mientras un adolescente recrea la matanza ritual de un animal indefenso?».

Es evidente que la masacre de los gatos sirvió de ataque indirecto contra el maestro y su mujer y expresó el odio de los trabajadores hacia los burgueses: el maestro ama a los gatos, en consecuencia, los trabajadores los odian. Los gatos ocupaban una posición elevada en el modo de vida burgués, mientras que el hecho de tener una mascota era algo tan ajeno a los trabajadores como lo era para el burgués torturar animales. Atrapados entre sensibilidades incompatibles, convergía en los gatos lo peor de ambos mundos. Al ejecutar a los gatos en una ceremonia tan elaborada, los tipógrafos declararon al maestro culpable: culpable de explotar y subalimentar a sus aprendices, culpable de vivir en medio del lujo mientras sus oficiales hacían todo el trabajo, culpable de no acercarse nunca al taller y de no comer ni trabajar con sus hombres, como solían hacerlo los maestros una o dos generaciones atrás. La culpa se extendió desde el jefe a todo el sistema. Quizá al juzgar, confesar y ahorcar a un grupo de gatos medio muertos, los trabajadores pretendían ridiculizar todo el orden social y legal. Medio siglo después, los artesanos de París crearon disturbios de manera parecida, combinando las matanzas indiscriminadas con tribunales populares improvisados. Sería absurdo considerar la masacre de los gatos como un ensayo general de las masacres de septiembre de la Revolución Francesa, pero ese estallido de violencia anterior sugirió una rebelión popular, aunque restringida al nivel simbólico.

Pero ¿por qué fue tan divertida la matanza? Durante el carnaval tradicional, la muchedumbre suspendía las reglas de comportamiento habituales e invertía ceremonialmente el orden social o lo trastocaba en una procesión desenfrenada. El carnaval era el momento culminante de la hilaridad, la sexualidad y la juventud desatadas, y a menudo el gentío incorporaba la tortura de gatos a la algarabía. Mientras se burlaban de un cornudo o de cualquier otra víctima, los jóvenes se pasaban un gato y le arrancaban el pelo para hacerlo aullar. *Faire le chat*, lo llamaban. Los

alemanes lo denominaban *Katzenmusik*, un término que puede que derivara de los aullidos de los gatos torturados. La tortura de animales, sobre todo gatos, era una diversión popular al principio de la era moderna europea. El poder de los gatos se concentraba en el aspecto más íntimo de la vida doméstica: el sexo. *Le chat, la chatte* y *le minet* tienen el mismo significado que «conejo» en español, y han servido como obscenidades durante siglos.

Así pues, ¿por qué no considerar el incidente de Colonia como una versión contemporánea de *faire le chat*? No se trata solo de unos jóvenes que querían satisfacer su hambre de sexo —cosa que se puede hacer de manera más discreta y reservada—, sino que fue sobre todo un espectáculo público que propagó el miedo y la humillación y expuso a los alemanes privilegiados a un triste desamparo. Por supuesto, en ese carnaval no había nada redentor ni emancipador, nada realmente liberador, pero así es como funciona el carnaval. Y lo que significa este goce carnavalesco es que nadie es una mera víctima de esta situación. Es cierto que Occidente (sobre todo los antiguos colonizadores, Inglaterra y Francia, y luego los Estados Unidos) hace mucho que comenzó a sembrar los vientos —a través de sus brutales intervenciones coloniales, etc.— de las tempestades que ahora recoge. Sin embargo, sus víctimas árabes también comparten la responsabilidad de esa brutalidad carnavalesca: lo que los convierte en culpables es la manera en que subjetivizaron su situación entregándose a una (auto)destrucción nihilista y una agresividad obscena. Siempre somos plenamente responsables de nuestros placeres.

Por eso los cándidos intentos de ilustrar a los inmigrantes (explicándoles que nuestras costumbres sexuales son diferentes, que el hecho de que una mujer se pasee en minifalda y sonría no es ninguna invitación sexual, etc.) son ejemplos de una pasmosa estupidez. Eso es algo que los inmigrantes saben muy bien, y por eso hacen lo que hacen. Son del todo conscientes de que su actuación es por completo ajena a nuestra cultura dominante, y lo hacen precisamente para herir nuestra sensibilidad. La tarea no consiste en enseñarles lo que ya saben, sino en cambiar su actitud de envidia y agresividad vengativa. A menudo oímos

que la lucha por los derechos de la mujer y la lucha contra el racismo antiinmigración es la misma, que aquellos que se preocupan por los ataques a las mujeres también deberían preocuparse por los ataques a los refugiados. Cierto, pero también funciona a la inversa: ¿cómo conseguimos que los refugiados que atacan a las mujeres acepten que la lucha contra lo que están haciendo en este caso concreto es también la lucha por sus propios derechos?

La difícil lección de todo este asunto, por tanto, es que no basta con dar voz a los que ahora están desvalidos: a fin de conseguir una emancipación real, deben ser *educados* (por los demás y por sí mismos) en la libertad: una tarea casi imposible en las tinieblas que se van propagando por Europa y Oriente Medio. Europa Occidental está cada vez menos dispuesta a aceptar refugiados, y sin embargo no pueden quedarse todos en Turquía. Mientras tanto, la situación en Siria es cada vez más desesperada, y no se ve ninguna solución a ese caótico conflicto, mientras que la amenaza de una guerra global crece cada día.

¿QUÉ HACER?

¿Qué es lo necesario, por tanto, en una situación tan desesperada? ¿Qué debería hacer Europa? Hace poco Fredric Jameson propuso la utopía de la militarización global de la sociedad como modo de emancipación: mientras que los callejones sin salida del capitalismo global son cada vez más palpables, todos los cambios democráticos a nivel popular «desde abajo» en última instancia están condenados al fracaso, por lo que la única manera eficaz de romper el círculo vicioso del capitalismo global es una especie de «militarización», que es como también podríamos llamar a la suspensión del poder de la economía autorregulada[56]. Quién sabe si la actual crisis de los refugiados en Europa nos proporcionará la oportunidad de poner a prueba esta opción.

Es una completa locura pensar que un proceso como este puede desarrollarse sin el menor control: los refugiados, cuando menos, necesitan provisiones y atención médica. Hay que admitir que en 2015 Alemania demostró una inesperada apertura al aceptar cientos de miles de refugiados. (Y uno se pregunta si la razón secreta de la magnanimidad alemana no será la necesidad de quitarse el amargo sabor del trato que se dio a Grecia en la primera mitad del mismo año). Lo que hace falta para impedir el caos es una coordinación y una organización a gran escala: instalar centros de recepción cerca del mismo epicentro de la crisis (Turquía, Líbano, la costa de Siria, la costa norteafricana), donde hay que inscribir y examinar a millares de personas; el transporte organizado de las que se acepten a los centros de recepción de Europa y su redistribución a posibles asentamientos. El Ejército es el único agente que puede acometer una tarea de estas dimensiones de manera

organizada. Decir que asignar a los militares un papel como ese desprende un tufo a estado de emergencia es simplemente hipócrita: cuando decenas de miles de personas cruzan zonas densamente pobladas sin ninguna organización, entonces sí que es un estado de emergencia, y esto es lo que está ocurriendo ahora en algunas partes de Europa.

Los criterios de aceptación y asentamiento deben formularse de manera clara y explícita: a qué personas y cuántas se aceptan, dónde se las realoja, etc. Lo complicado aquí es encontrar un término medio entre obedecer los deseos de los refugiados (tener en cuenta su voluntad de trasladarse a países donde ya tienen parientes, etc.) y la capacidad de acogida de los distintos países. El derecho absoluto a la «libertad de movimiento» debería limitarse, aunque solo sea por el hecho de que no existe ni siquiera entre los refugiados: que alguien —sobre todo en relación con la posición social— sea capaz de superar todos los obstáculos y entrar en Europa es evidentemente una cuestión de privilegios económicos, entre otras cosas[57].

Además, es obvio que casi todos los refugiados proceden de una cultura que es incompatible con las ideas de Europa Occidental de lo que son los derechos humanos. El problema es que resulta igual de obvio que la solución evidente y tolerante (el respeto a la sensibilidad del otro) tampoco funciona: si a los musulmanes les resulta «imposible soportar» nuestras imágenes blasfemas y nuestro humor despiadado (que consideramos parte de nuestras libertades), a los liberales de Occidente también les resulta «imposible soportar» muchas prácticas de los refugiados (la subordinación de las mujeres, etc.) que forman parte de las «relaciones vitales» de los musulmanes. En resumen: la situación estalla cuando miembros de una comunidad religiosa experimentan como una ofensa blasfema y como un peligro para su modo de vida no un ataque directo a su religión, sino el *mismísimo estilo de vida de otra comunidad*, como fue el caso de los ataques a gay y lesbianas por parte de musulmanes fundamentalistas en Holanda, Alemania y Dinamarca, o como es el caso de esos franceses que consideran que ver una mujer cubierta con un burka es un ataque a la identidad francesa, y por eso les resulta «*imposible permanecer callados*». En este caso hay que hacer dos

cosas: primero, formular una serie mínima de normas que sean obligatorias para todos, sin temor a que parezcan «eurocéntricas»: libertad religiosa, protección de la libertad individual contra la presión del grupo, derechos de las mujeres; y segundo, dentro de estos límites, insistir de manera incondicional en la tolerancia hacia los distintos modos de vida. ¿Y si las normas y la comunicación no funcionan? Entonces debe aplicarse la fuerza de la ley en todas sus formas. Debería rechazarse la imperante actitud humanitaria de la izquierda liberal: las quejas que moralizan la situación —el mantra de «Europa ha perdido empatía, es indiferente al sufrimiento de los demás», etc.— son simplemente el reverso de la brutalidad antiinmigración. Comparten el mismo presupuesto (de ninguna manera evidente) de que defender el modo de vida propio excluye el universalismo ético.

En el debate sobre la *Leitkultur* (la cultura dominante) que tuvo lugar hace una década, los conservadores insistían en que cada Estado se basa en un espacio cultural predominante que debe ser respetado por los miembros de las demás culturas que lo comparten. En lugar de jugar al Alma Bella y lamentarnos del nuevo racismo europeo que presagiaron dichas afirmaciones, deberíamos dirigir una mirada crítica hacia nosotros mismos y preguntarnos hasta qué punto nuestro propio multiculturalismo abstracto ha contribuido a que llegáramos a esta desdichada situación. Si todas las partes implicadas no comparten el respeto a la misma civilidad, entonces el multiculturalismo se convierte en una forma de ignorancia u odio mutuos legalmente regulados. El conflicto acerca del multiculturalismo *ya es* un conflicto acerca de la *Leitkultur*: no es un conflicto entre culturas, sino un conflicto entre diferentes visiones de cómo pueden y deberían coexistir diferentes culturas, acerca de las reglas y prácticas que han de compartir esas culturas para poder coexistir.

Por consiguiente, deberíamos evitar quedar atrapados en el juego liberal de «cuánta tolerancia podemos permitirnos»: ¿deberíamos tolerarlo si los refugiados que se establecen en Europa impiden que sus hijos vayan a la escuela pública, si obligan a sus mujeres a vestirse y comportarse de determinada manera, si conciertan el matrimonio de sus

hijos, si maltratan —y cosas peores— a los gay de su comunidad? A este nivel, naturalmente, nunca seremos lo bastante tolerantes, o siempre lo seremos demasiado, pues descuidaremos los derechos de las mujeres, etcétera. La única manera de salir de esta disyuntiva consiste en ir más allá de la mera tolerancia; debemos proponer un proyecto universal positivo que compartan todos los participantes y luchar por él. No solo debemos respetar a los otros, sino también ofrecerles una lucha común, pues hoy en día nuestros problemas son comunes[58].

Por eso una tarea crucial de quienes luchan por la emancipación consiste en avanzar en dirección a una *Leitkultur* emancipadora y positiva, lo único que puede sustentar una auténtica coexistencia y una mezcla de distintas culturas. Nuestro axioma debería ser que todo forma parte de la misma lucha universal: la lucha contra el neocolonialismo occidental, la lucha contra el fundamentalismo, la lucha de Wikileaks y Snowden, la lucha de Pussy Riot, la lucha contra el antisemitismo y también la lucha contra el sionismo agresivo. Si aquí transigimos, nos perdemos en componendas pragmáticas, y nuestra vida no vale la pena.

Así pues, hay que ampliar la perspectiva: los refugiados son el precio que paga la humanidad por la economía global. Mientras que las grandes migraciones son un rasgo constante de la historia humana, en la historia moderna su principal causa es la expansión colonial: antes de la colonización, los países del Tercer Mundo estaban formados de manera casi exclusiva por comunidades locales relativamente aisladas y autosuficientes, y fue la ocupación colonial lo que destruyó este modo de vida tradicional y condujo a renovadas migraciones a gran escala (sin olvidar, por supuesto, las otras migraciones forzosas relacionadas con el comercio de esclavos).

La actual ola de migraciones en Europa no es una excepción. En Sudáfrica hay más de un millón de refugiados procedentes de Zimbabue que se ven expuestos a los ataques de los pobres de la zona porque les roban sus empleos. Y habrá más ataques, no solo por los conflictos armados, sino también a causa de los nuevos «estados canallas», la crisis económica, los desastres naturales, el cambio climático, etc. Ahora se sabe que, después del desastre nuclear de Fukushima en 2011, las

autoridades japonesas se plantearon evacuar toda la zona de Tokio: más de veinte millones de personas. ¿Dónde habrían ido, en este caso? ¿En qué condiciones? ¿Se les debería haber asignado un trozo de tierra en Japón donde establecerse o se habrían dispersado por el mundo? ¿Y si el norte de Siberia se volviera más habitable y adecuado para la agricultura al tiempo que grandes regiones subsaharianas pasaran a ser demasiado áridas para que subsistiera una gran población? ¿Cómo se realizaría el intercambio de personas? Cuando en el pasado han ocurrido cosas parecidas, los cambios sociales se han dado de manera descontrolada y espontánea, con violencia y destrucción, y hoy en día en que todas las naciones disponen de armas de destrucción masiva, dicha perspectiva sería una catástrofe.

La principal lección que hay que aprender, por tanto, es que la humanidad debería prepararse para vivir de una manera más nómada y «plástica»: los cambios locales o globales en el entorno podrían imponer la necesidad de insólitas transformaciones sociales y movimientos de población a gran escala. Todos estamos más o menos arraigados en un modo de vida concreto, y tenemos todo el derecho a protegerlo, pero podría darse alguna contingencia histórica que de repente nos sumiera en una situación en la que nos viéramos obligados a reinventar las coordenadas básicas de nuestro modo de vida. Parece que incluso hoy, siglos después de la llegada del hombre blanco, los nativos americanos (los «indios») todavía no han conseguido adaptarse de manera estable a un nuevo modo de vida. Una cosa está clara: si se diera una alteración de ese calibre, la soberanía nacional tendría que redefinirse radicalmente, y habría que inventar nuevos niveles de cooperación global. ¿Y qué decir de los inmensos cambios en la economía y el consumo debidos a los nuevos climas, a la escasez de agua y de fuentes energéticas?

Europa tendrá que reafirmar su pleno compromiso con proporcionar medios que aseguren la supervivencia digna de los refugiados. En este punto no podemos ceder: las grandes migraciones son nuestro futuro, y la única alternativa a ese compromiso es una renovada barbarie (lo que algunos denominan el «choque de civilizaciones»). No obstante, la tarea más difícil e importante es emprender un cambio económico radical que

elimine las condiciones que crean refugiados. La causa fundamental de la existencia de refugiados es el capitalismo global actual en sí mismo y sus juegos geopolíticos, y si no lo transformamos de manera radical, a los refugiados de África se les unirán pronto inmigrantes de Grecia y otros países europeos.

Cuando yo era joven, el intento organizado de regular el bien común se llamaba comunismo. Quizá deberíamos reinventarlo. No es suficiente con permanecer fieles a la Idea Comunista: hay que encontrar en la realidad histórica antagonismos que conviertan esta Idea en una urgencia práctica. La única cuestión *verdadera* hoy en día es la siguiente: ¿hemos de respaldar la aceptación del capitalismo como un hecho de la naturaleza (humana), o acaso el capitalismo global actual contiene antagonismos lo bastante fuertes para impedir su reproducción indefinida? De hecho, se dan cuatro antagonismos: la inminente amenaza de la catástrofe *ecológica*, el fracaso cada vez más evidente de la *propiedad privada* para integrar en su funcionamiento la así llamada «propiedad intelectual», las implicaciones socioéticas de los *nuevos descubrimientos tecnocientíficos* (sobre todo en el campo de la biogenética), y, no menos importante, y como se ha mencionado antes, las *nuevas formas de apartheid*, los nuevos muros y los nuevos suburbios. Existe una diferencia cualitativa entre el último punto, la brecha que separa a los Excluidos de los Incluidos, y los otros tres, que designan el dominio de lo que Michael Hardt y Toni Negri denominan «bien común», la sustancia compartida de nuestro ser social, cuya privatización es un acto violento al que habría que resistirse con todos los medios a nuestro alcance, incluso violentos en caso de que sea necesario. Estos dominios son:

- *el bien común de la cultura*, las formas inmediatamente socializadas de capital «cognitivo», sobre todo el lenguaje, nuestro medio de comunicación y educación, pero también la infraestructura compartida de transportes públicos, electricidad, correos, etc. (Si a Bill Gates se le hubiera concedido el monopolio, habríamos llegado a la absurda situación en la que un individuo

privado habría poseído literalmente el *software* de nuestra red básica de comunicación.)

- *el bien común de la naturaleza exterior*, amenazada por la polución y la explotación (desde el petróleo a los bosques y el propio hábitat natural).
- *el bien común de la naturaleza interior* (la herencia biogenética de la humanidad). Con la nueva tecnología biogenética, la creación de un Hombre Nuevo, en el sentido literal de cambiar la naturaleza humana, se convierte en una perspectiva realista.

Lo que todas las luchas para defender estos bienes comunes comparten es la conciencia del potencial destructivo que podría liberarse si se permite que la lógica capitalista de privatizar estos bienes comunes campe a sus anchas, quizá hasta el punto de la autodestrucción de la propia humanidad. Es esta referencia a los «bienes comunes» lo que justifica la resurrección de la idea del comunismo: nos permite ver la progresiva «privatización» de los bienes comunes como un proceso de proletarización de aquellos que quedan excluidos de su propia sustancia. No obstante, los bienes comunes también se pueden devolver a la colectividad humana sin comunismo, en un régimen autoritario-comunitario. Al sujeto, desustanciado, «desarraigado», privado de su contenido sustancial, se le puede guiar en la dirección del comunitarismo, de encontrar su lugar adecuado en una nueva comunidad sustancial. No hay nada más «privado» que una comunidad estatal que percibe a los Excluidos como una amenaza y procura mantenerlos a la distancia adecuada. En otras palabras, en la serie de cuatro antagonismos, el que se da entre los Incluidos y los Excluidos es el fundamental: sin él, todos los demás pierden su carga subversiva. La ecología se convierte en un problema de desarrollo sostenible, la propiedad intelectual, en un reto legal complejo, la biogenética, en un tema ético. Uno puede luchar sinceramente por la ecología, defender una idea más amplia de la propiedad intelectual, oponerse al *copyright* de los genes, sin enfrentarse al antagonismo existente entre los Incluidos y los Excluidos, e incluso se podría formular alguna de estas luchas afirmando que los Incluidos se ven amenazados por la contaminación de los Excluidos. Pero de este

modo no llegamos a ninguna auténtica universalidad, solo tenemos intereses «privados» en el sentido kantiano del término. Corporaciones como Whole Foods y Starbucks siguen disfrutando del favor de los liberales aun cuando ambas participen en actividades antisindicalistas. El truco es que venden productos con un aire progresista: consumimos café hecho con granos comprados a precio de comercio justo, conducimos vehículos híbridos, compramos a empresas que proporcionan un buen beneficio a sus clientes (según los propios criterios de la corporación), etc. En resumen, sin antagonismo entre los Incluidos y los Excluidos podríamos encontrarnos perfectamente en un mundo en el que Bill Gates sea la figura humanitaria más importante que luche contra la pobreza y las enfermedades, y Rupert Murdoch el mayor ecologista, capaz de movilizar a centenares de millones a través de su imperio mediático.

Llegados a este punto, los refugiados —aquellos de Fuera que quieren entrar en el Interior— son la prueba de otro bien común en peligro: el bien común de la propia humanidad amenazada por el capitalismo global, que genera nuevos Muros y otras formas de *apartheid*. Solo el cuarto antagonismo, la referencia a los Excluidos, justifica el término «comunismo»: los tres primeros se refieren, de hecho, a cuestiones de *supervivencia* de la humanidad (económica, antropológica e incluso física), mientras que el cuarto es, en definitiva, una cuestión de *justicia*.

¿Quién se pondrá al frente de esta tarea? ¿Quién será el agente de la recuperación de los bienes comunes? Solo existe una respuesta correcta para los intelectuales izquierdistas que esperan con ansia la llegada de un nuevo agente revolucionario, y es un antiguo dicho hopi con un maravilloso giro dialéctico hegeliano de la sustancia al sujeto: «Nosotros somos aquellos a los que estábamos esperando». (Este dicho es una versión del lema de Gandhi: «Sé tú mismo el cambio que quieres ver en el mundo»). Esperar que otro haga el trabajo por nosotros es una manera de racionalizar nuestra inactividad. Sin embargo, la trampa que hay que evitar es la perversa autoinstrumentalización: «nosotros somos aquellos a los que estábamos esperando» no significa que tengamos que descubrir

que somos el agente predestinado por el destino (la necesidad histórica) para llevar a cabo la tarea. Significa, por el contrario, que no existe ningún Gran Otro que nos saque las castañas del fuego. Contrariamente al marxismo clásico, en el que «la historia está de nuestro lado» (el proletariado lleva a cabo una tarea predestinada de emancipación universal), en la constelación actual el Gran Otro está contra nosotros: abandonado a sí mismo, el impulso interno de nuestro desarrollo histórico conduce a la catástrofe, al Apocalipsis. Lo único que puede prevenir la catástrofe es el *puro voluntarismo*, es decir, nuestra libre decisión de actuar contra la necesidad histórica. En cierto modo, ya fueron los bolcheviques quienes, al final de la guerra civil de 1921, se encontraron en una encrucijada parecida. Dos años antes de su muerte, cuando quedó claro que la revolución no se extendería a toda Europa y que la idea de construir el socialismo en un solo país era absurda, Lenin escribió:

> ¿Y si una situación absolutamente sin salida que, por lo mismo, decuplicaba las fuerzas de los obreros y los campesinos, nos brindaba la posibilidad de pasar de distinta manera que en todos los demás países del Occidente de Europa a la creación de las premisas fundamentales de la civilización?[59]

Giorgio Agamben observó que «el pensamiento es el valor de la desesperanza»[60], una intuición que resulta especialmente pertinente en nuestro momento histórico, cuando incluso los diagnósticos más pesimistas acostumbran a terminar aludiendo a alguna esperanzadora versión de la proverbial luz al final del túnel. El auténtico valor no consiste en imaginar una alternativa, sino en aceptar las consecuencias del hecho de que no hay ninguna alternativa claramente perceptible. El sueño de una alternativa es señal de cobardía teórica: funciona como un fetiche que nos impide reflexionar a fondo sobre el punto muerto de la situación en que nos encontramos. En resumen, la postura realmente valiente consiste en admitir que es probable que la luz al final del túnel sea la de un tren que se acerca en dirección contraria.

¿No es esta la disyuntiva en que se encuentra el Gobierno de Evo Morales en Bolivia, o el (ahora depuesto) Gobierno de Aristide en Haití, o el Gobierno maoísta del Nepal, o el Gobierno de Syriza en Grecia? Su

situación carece «objetivamente» de salida: la corriente de la historia va básicamente en contra suya, no pueden confiar en ninguna «tendencia objetiva» que los empuje, y todo lo que pueden hacer es improvisar, hacer lo que puedan en una situación desesperada. Y sin embargo, ¿no les concede eso una libertad única? Uno siente la tentación de aplicar aquí la antigua distinción entre «libertad de» y «libertad para»: ¿acaso el verse libres de la Historia (con sus leyes y tendencias objetivas) no alimenta su libertad para experimentar de manera creativa? En su actividad, solo pueden confiar en la voluntad colectiva de sus partidarios.

A lo mejor esta es, a largo plazo, nuestra única solución. ¿Es todo esto una utopía? A lo mejor, quién sabe. De hecho, es incluso posible que así sea. Los últimos sucesos caóticos en Europa, la mezcla medio trágica y medio cómica de declaraciones de impotencia y comportamiento caótico y egoísta por parte de los miembros de la Unión Europea, la incapacidad de imponer un mínimo de acción coordinada, demuestran no solo el fracaso de la Unión Europea, sino que también suponen una amenaza para su supervivencia. El contrapunto izquierdista a esta confusión es una idea que sostienen en secreto muchos izquierdistas radicales decepcionados, una repetición más blanda de la decisión de optar por el terror en el periodo posterior al movimiento de Mayo del 68: la descabellada idea de que solo una catástrofe radical (preferiblemente ecológica) puede despertar de su letargo a grandes multitudes y dar así un nuevo ímpetu a la emancipación radical. La última versión de esta idea se relaciona con los refugiados: solo la afluencia de un número realmente considerable de refugiados (y su decepción, pues es evidente que Europa no será capaz de satisfacer sus expectativas) puede revitalizar a la izquierda radical europea.

A mí esta línea de pensamiento me parece obscena. A pesar del hecho de que un suceso así seguramente daría un gran impulso a la brutalidad antiinmigración, el aspecto realmente delirante de esta idea es el proyecto de llenar el vacío de los proletarios radicales ausentes importándolos del extranjero, para que la revolución llegue mediante un agente revolucionario importado.

Durante la primera mitad de 2015, el temor a los movimientos radicales emancipadores (Syriza, Podemos) recorrió Europa, mientras que en la segunda mitad la atención se desplazó hacia la cuestión «humanitaria» de los refugiados: un desplazamiento mediante el que la lucha de clases fue literalmente reprimida y reemplazada por la cuestión liberal-cultural de la tolerancia y la solidaridad. Con los asesinatos terroristas de París del viernes 13 de noviembre, incluso esta cuestión (que al menos todavía implica importantes motivos socioeconómicos) ha quedado eclipsada por la simple oposición de todas las fuerzas democráticas, atrapadas en una guerra implacable con las fuerzas del terror, y es fácil imaginar lo que seguirá: una búsqueda paranoica de agentes del ISIS entre los refugiados, animosidad contra los inmigrantes y restricciones a nuestras libertades que en realidad no servirán para combatir a ISIS, sino solo para introducir un espíritu permanente de emergencia. Las mayores víctimas de los ataques terroristas de París serán los propios refugiados, y los auténticos beneficiados, ocultos detrás de tópicos del estilo de *Je suis Paris*, serán simplemente los partisanos de la guerra total de ambos bandos. La manera en que deberíamos condenar *realmente* los asesinatos de París es la siguiente: no solo participar en patéticos espectáculos de solidaridad antiterrorista, sino insistir en la simple cuestión *cui bono*. No deberíamos intentar «comprender mejor» a los terroristas del ISIS, en el sentido de que sus «actos deplorables son sin embargo la reacción a las intervenciones brutales europeas», sino que habría que caracterizarlos como lo que son: el reverso islamofascista de los racistas europeos antiinmigración; ambos son las dos caras de la misma moneda.

Lo que hay que recuperar, pues, es la lucha de clases, y la única manera de hacerlo es insistir en la solidaridad global con los explotados y oprimidos. Sin esta idea global, la patética solidaridad con las víctimas de París es una obscenidad seudoética. A pesar de que una gran oscuridad rodea la afluencia de refugiados a Europa, entre ellos hay muchos que sin duda intentan escapar de las aterradoras condiciones de vida de sus países. Un día después de los ataques de París, uno de ellos comentó fríamente en televisión: «Imagine una ciudad como París en la que el

estado de tensión que impera hoy aquí sea una característica permanente de la vida cotidiana durante meses, si es que no durante años. De eso es de lo que escapamos». No se puede ignorar la verdad de esta afirmación: no hay que confundir a los terroristas con sus víctimas.

Quizá la solidaridad global sea una utopía, pero si no luchamos por ella, entonces estamos realmente perdidos, y merecemos estar perdidos.



SLAVOJ ŽIŽEK (Ljubljana, Eslovenia, 21-3-1949) es un filósofo, psicoanalista y crítico cultural. Es investigador senior en el Instituto de Sociología y Filosofía de Ljubljana, director internacional del Instituto Birckbeck para las Humanidades de la Universidad de Londres, y profesor de filosofía y psicoanálisis en la European Graduate School. También ha sido profesor invitado en numerosas instituciones académicas, como la Universidad de Columbia, la Universidad de Princeton, la New School for Social Research de Nueva York y la Universidad de Míchigan, entre otras.

Žižek escribe sobre una amplia variedad de temas, que van desde la teoría política, la crítica cinematográrica y los estudios culturales hasta la teología, la filosofía de la mente y el psicoanálisis. Se define a sí mismo como «hegeliano en filosofía, lacaniano en psicología y marxista en política», y aboga por un sincretismo que recoja de forma crítica gran parte de las corrientes de pensamiento de la filosofía, las ciencias sociales y las

humanidades, sin sectarismos ni fundamentalismos. Asimismo, es un destacado referente teórico de la izquierda política actual.

Su estilo poco ortodoxo, sus numerosos artículos publicados en diarios y revistas y sus populares libros académicos le han granjeado una gran influencia internacional. Ha recibido el apodo de «Elvis de la teoría cultural», y en 2012 la revista Foreign Policy le incluyó en el Top 100 de los Pensadores Globales.

Aunque en ocasiones ha sido acusado de incoherente y poco sistemático, la obra y el pensamiento de Žižek intentan crear un modo radicalmente nuevo de pensar sobre nosotros mismos y sobre el mundo. El filósofo, para Žižek, es alguien dedicado a la crítica constante, antes que alguien que intenta dar respuestas definitivas mediante la creación de una teoría sistemática.

Entre su amplia bibliografía publicada en español se encuentra: *El sublime objeto de la ideología* (1992), *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock* (1994), *El acoso de las fantasías* (1999), *Mirando al Sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular* (2000), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (2001), *Repetir Lenin* (2004), *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (2005), *Bienvenidos al desierto de lo real* (2005), *Visión de Paralaje* (2006), *Lacrimae Rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio* (2006), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (2009), *En defensa de causas perdidas* (2011), *Primero como tragedia, luego como farsa* (2011), *Filosofía y actualidad. El debate* (2012), *Vivir en el fin de los tiempos* (2013), *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis* (2014).

Notas

[1] http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/ nov/18/turkey-cut-islamic-state-supply-lines-erdogan-isis. <<

[2] Peter Sloterdijk, *In the World Interior of Capital*. Cambridge: Polity Press, 2013, p. 8 [trad. esp.: *En el mundo interior del capital*. Trad. de Isidoro Reguera. Madrid: Siruela, 2010, p. 30]. **<<**

[3] Sloterdijk, op. cit., p. 9 [trad. esp.: p. 67]. <<

[4] Sloterdijk, op. cit., [trad. esp.: p. 205]. <<

[5] Sloterdijk, op. cit., [trad. esp.: p. 205]. <<

[6] Citado de http://www.lrb.co.uk/v37/n22/jacquelinerose/bantu-in-the-bathroom. <<

[7] Para un examen crítico detallado de las corrientes principales del feminismo liberal, véase Nancy Fraser, *Fortunes of Feminism*, Londres: Verso Books, 2013 [trad. esp.: *Fortunas del feminismo*. Trad. de Cristina Piña Aldao. Madrid: Traficantes de Sueños, 2015]. **<<**

[8] Citado de: //www.marxists.org/reference/archive/wilde-oscar/soul-man/ [trad. esp.: *El alma del hombre bajo el socialismo*. Trad. de Higinio Polo. Vilassar de Dalt: El Viejo Topo, 2015]. <<

[9] Citado de http://www.independent.co.uk/voices/i-didn-tthink-ttip-could-get-any-scarier-but-then-i-spoke-to-the-eu-official-in-charge-of-it-a6690591.xhtml. <<

[10] Véase *The Age of Access*, de Jeremy Rifkin. Nueva York: JP Tarcher, 2001 [trad. esp.: *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*. Trad. de José Francisco Álvarez Álvarez y David Teira Serrano. Barcelona: Paidós, 2009]. Siguiendo una línea parecida, Gerhard Schulze propuso el concepto de *Erlebnisgesellschaft*, la «sociedad de la experiencia [vivida]», en la que las normas dominantes son las experiencias del placer y la calidad de vida. Véase Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt y Nueva York: Campus Verlag, 1992. <<

[11] Citado de Rifkin, op. cit., p. 171. <<

[12] Epígrafe de «Living Room Dialogues on the Middle East», citado de Wendy Brown, *Regulating Aversion*. Princeton: Princeton University Press, 2006. <<

[13] Se da el caso de que los mismos izquierdistas liberales del Partido Comunista que practican una superhermenéutica de la sospecha respecto de las sociedades occidentales, detectando trazas de sexismo y racismo en los detalles apenas perceptibles de nuestra forma de hablar y comportamiento, muestran una tolerancia pasmosa frente al hecho de que las mujeres lleven burka, viendo en ello formas juguetonas de resistencia, un acto de antiobjetualización (una protesta contra la reducción de las mujeres a la categoría de objetos sexuales, etc.). Es evidente que hay un momento de verdad en todo esto, pero eso no cambia el hecho de que el significado fundamental del burka es el de representar la subordinación de la mujer. **<<**

[14] Los números entre paréntesis se refieren a las páginas de Talal Asad, «Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism», en Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, Saba Mahmood: *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley: University of California Press, 2009. <<

[15] Véase http://gawker.com/orthodox-jews-invent-uberfor-protesting-gay-pride-1714720843. <<

[16] Citado de http://www.christianexaminer.com/article/israeli.foreign.minister.bible.says.the.land.is.ours/49013.htm. <<

[17] Por lo que se refiere al lado violento del budismo, véase Brian Victoria, *Zen War Stories*. Londres: Routledge, 2003, y también *Buddhist Warfare*, ed. de Michael K. Jerryson y Marc Juergensmeyer. Oxford: Oxford University Press, 2010. <<

[18] Véase http://www.theguardian.com/world/2015/ oct/21/netanyahu-under-fire-for-palestinian-grand-mufti-holocaust-claim. <<

[19] Citado de http://www.independent.co.uk/news/uk/crime/rotherham-child-abuse-the-victims-stories-doused-with-petrol-andtold-she-would-be-set-alight-9692577.xhtml. También tomo de este artículo el resto de los datos sobre el escándalo de Rotherham. **<<**

[20] En las líneas siguientes me refiero a múltiples comentarios aparecidos en *The Guardian, The Independent*, etcétera, que se pueden encontrar fácilmente vía Google. <<

[21] Véase Sergio González Rodríguez, *The Femicide Machine*. Los Ángeles: Semiotext(e), 2012. <<

[22] Véase *Forsaken: The Report of the Missing Women Commission of Inquiry*, por Wally T. Oppal, comisionado, Columbia Británica, 19 de noviembre de 2012, disponible online en http://www.missingwomeninquiry.ca/wp-content/uploads/2010/10/ Forsaken-ES-web-RGB.pdf. <<

[23] Véase http://www.theglobeandmail.com/news/national/verdict-in-death-of-indigenous-sex-worker-sparks-rallies-callsfor-appeal/article23651385/. <<

[24] «Critique of Violence», en Walter Benjamin, *Reflections*. Nueva York: Schocken Books, 1986, p. 294 [trad. esp.: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Trad. de Roberto Blatt. Madrid: Taurus, 1998, pp. 38-39].
<<

[25] Véase Guy le Gaufey, *Une archéologie de la toute-puissance*. París: Epel, 2014, p. 74. <<

[26] Este pasaje lo conseguí de Sami Khatib (Berlín), que está preparando la traducción inglesa de los diarios de Kraft. <<

[27] Ruth Klüger, *Still Alive: A Holocaust Girlhood Remembered*. Nueva York: The Feminist Press, 2003, p. 189 [trad. esp.: *Seguir viviendo*. Trad. de Carmen Gauger. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1997, p. 76]. <<

[28] Disponible online en www.cbsnews.com/stories/2008/10/23/world/main4542268.shtm. <<

[29] Citado de http://www.informationclearinghouse.info/article42811.htm. <<

[30] Op. cit. <<

[31] Véase http://www.nationalreview.com/article/426046/ human-smugglers-profit-syrian-refugee-crisis. <<

[32] Véase https://horseedmedia.net/2015/10/28/somaliasaudi-arabia-deports-over-100-somalis-to-mogadishu/. <<

[33] Véase https://en.wikipedia.org/wiki/Saudi_Arabian_involvement_in_the_Syrian_Civil_War. <<

[34] Véase Thomas Frank, *What's the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America*. Nueva York: Metropolitan Books, 2004 [trad. esp.: *¿Qué pasa con Kansas? Cómo los ultraconservadores conquistaron el corazón de Estados Unidos*. Trad. de Mireya Hernández Pozuelo. Madrid: Antonio Machado Libros, 2008]. **<<**

[35] Véase Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Social Strategy*. Londres: Verso Books, 1985 [trad. esp.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 2015]. <<

[36] Jane Perlez y Pir Zubair Shah, «Taliban Exploit Class Rifts in Pakistan», *The New York Times*, 16 de abril de 2009: http://www.nytimes.com/2009/04/17/world/asia/17pstan.html?pagewanted=all&_r=0. El sesgo ideológico de este artículo es perceptible en cómo se refiere a la capacidad de los talibanes para «explotar la división de clases», como si sus «auténticos» propósitos fuera otros —el fundamentalismo religioso— y simplemente se estuvieran aprovechando de la difícil situación de los granjeros pobres sin tierras. A esto me gustaría añadir simplemente dos cosas. En primer lugar, que esta distinción entre propósitos verdaderos y manipulación instrumental es algo que se impone desde fuera a los talibanes, ¡como si los granjeros pobres sin tierras no experimentaran sus dificultades en términos de «fundamentalismo religioso»! Segundo, que si al «aprovecharse» de la situación de los granjeros los talibanes están dando la «voz de alarma acerca de los riesgos que corre Pakistán, que en gran medida sigue siendo un país feudal», ¿qué impide que los demócratas liberales de Pakistán, así como los de los Estados Unidos, se «aprovechen» también de esta situación e intenten ayudar a los granjeros sin tierras? Lo que por desgracia implica el hecho de que esta pregunta tan evidente no se plantee en la noticia del *New York Times* es que las fuerzas feudales de Pakistán son los «aliados naturales» de la democracia liberal. **<<**

[37] Thomas Altizer, comunicación personal. <<

[38] Véase http://inthesetimes.com/article/18425/why-theradical-left-really-needs-to-quit-whining-about-bernie-sanders. <<

[39] Véase, por ejemplo, Costas Douzinas, *Human Rights and Empire*. Nueva York: Routledge, 2007. <<

[40] Citado de http://www.ibtimes.co.uk/zimbabwe-we-arenot-gays-president-robert-mugabe-rejects-homosexual-rights-unspeech-1521685.
<<

[41] Véase http://www.africaundisguised.com/newsportal/story/zimbabwe-president-says-homosexuals-are-worse-pigs-anddogs. <<

[42] Citado de http://www.voxeurop.eu/en/content/newsbrief/2437991-orban-considers-alternative-democracy. <<

[43] Véase http://dailycurrant.com/2015/09/07/sarah-palinnative-americans-should-go-back-to-nativia-3/. <<

[44] Jacques Lacan, «Proposition of 9 October 1967 on the Psychoanalyst of the School», en *Analysis*, n.º 6, 1995, p. 12. <<

[45] Peter Sloterdijk, «Warten auf den Islam», *Focus*, n.º 10, 2006, p. 84: http://www.focus.de/kultur/medien/essay-wartenauf-den-islam_aid_216305.xhtml. **<<**

[46] Robert Pippin, «What Is a Western? Politics and SelfKnowledge in John Ford's *The Searchers»*, *Critical Inquiry*, vol. 35, n.º 2 (invierno 2009), pp. 240-241: http://philosophy.uchicago.edu/faculty/files/pippin/What_is_a_Western.pdf. <<

[47] Alenka Zupančič, «Locked Room Comedy» (ensayo inédito sobre Preston Sturges). **<<**

[48] James Harvey, *Romantic Comedy in Hollywood. From Lubitsch to Sturges*. Nueva York: Da Capo Press, 1987, p. 141. **<<**

[49] Véase Alain Badiou, *Notre mal vient de plus loin*. París: Fayard, 2015. (Los números entre paréntesis se refieren a las páginas del libro). **<<**

[50] Jean-Claude Milner, «Rechtsstaat und Kalifat», *Lettre International*, 111, p. 19. **<<**

[51] Jean-Jacques Rousseau, *Judge of Jean-Jacques: Dialogues*. Hanóver: Darmouth College Press, 1990, p. 63 [trad. esp.: *Rousseau, juez de Jean-Jacques. Diálogos*. Prólogo de Javier Gomá Lanzón, trad. de Manuel Arranz Lázaro. Valencia: Pre-Textos, 2015]. <<

[52] Véase Jean-Pierre Dupuy, *Petite metaphysique des tsunamis*. París: Éditions du Seuil, 2005, p. 68. <<

[53] Según la narrativa ideológica del Estado Islámico, «el enfrentamiento definitivo del islam con un anti-Mesías se dará en Jerusalén después de un periodo de renovada conquista islámica. (…) Un anti-Mesías, conocido en la literatura apocalíptica musulmana como Dajjal, llegará de la región de Jorasán, al este de Irán, y matará a un gran número de combatientes del califato, hasta que solo queden cinco mil acorralados en Jerusalén. Justo en el momento en que se disponga a acabar con ellos, Jesús —el segundo profeta más venerado del islam— regresará a la tierra, atravesará a Dajjal con una lanza y conducirá a los musulmanes a la victoria» (http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/03/what-isisreally-wants/384980/). ¿Os suena? Naturalmente, es la historia del Armagedón, que suelen utilizar los fundamentalistas cristianos estadounidenses, ligeramente reformulada. Qué bien ver a los fundamentalistas musulmanes y cristianos moverse en la misma dirección y basarse en las mismas fantasías ideológicas, aun cuando finjan odiarse unos a otros. **<<**

[54] Citado de http://www.theguardian.com/world/2016/jan/05/germany-crisis-cologne-new-years-eve-sex-attacks. <<

[55] Citado de http://www.misterdann.com/earlyargreatcatmassacre.htm. La fuente original es Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. Londres: Basic Books, 2009 [trad. esp.: *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. Trad. de Carlos Valdés. México: Fondo de Cultura Económica, 1987]. La descripción siguiente está resumida a partir del libro de Darnton. **<<**

[56] Véase Fredric Jameson, «An American Utopia», en *An American Utopia: Dual Power and the Universal Army*, ed. de Slavoj Žižek. Londres: Verso Books, 2016. <<

[57] Por eso Lenin, internacionalista donde los haya, insistía en la importancia de las fronteras: «¿Qué significa el "método" de la revolución socialista bajo la consigna de "¡Abajo las fronteras!"? Nosotros defendemos la necesidad del Estado, y el Estado presupone fronteras. El Estado puede, naturalmente, incluir un gobierno burgués, mientras que nosotros necesitamos los Soviets. Pero también a los Soviets se les plantea el problema de las fronteras. ¿Qué quiere decir "¡Abajo las fronteras!"? Ahí comienza la anarquía… El "método" de la revolución socialista bajo la consigna de "¡Abajo las fronteras!" es un verdadero galimatías. Cuando madure la revolución socialista, cuando estalle, se extenderá también a otros países, y nosotros la ayudaremos, aunque no sepamos cómo. El "método de la revolución socialista" es una frase vacía». (Citado de http://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oe3/lenin-obras-2-3-pdf).
<<

[58] La compleja situación del Tíbet a lo largo de la década de los cincuenta muestra claramente la limitación del respeto por un modo de vida específico (en este caso, el respeto a la teocracia feudal tibetana). A finales de esa década, un granjero de la zona buscó refugio en una guarnición del ejército chino cuando las autoridades tibetanas locales amenazaron con castigarlo severamente por el acto «ilícito» (según las normas feudales) de visitar a sus parientes, que vivían en una aldea cercana, sin pedir permiso a su señor feudal. Tras una larga deliberación, el ejército chino decidió concederle protección, y enseguida los poderes locales tibetanos acusaron a este de entrometerse de manera intolerable en su modo de vida. **<<**

[59] V.I. Lenin, *Nuestra revolución*. Citado de http://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oe12/lenin-obrasescogidas12-12.pdf.
<<

[60] Citado de http://www.versobooks.com/blogs/1612thought-is-the-courage-of-hopelessness-an-interview-with-philosopher-giorgio-agamben. <<

[*] Elisabeth Kübler-Ross, *Sobre la muerte y los moribundos*. **<<**

[*] La edición española es: *Introducción a la metafísica*. Trad. de Angela Ackermann. Barcelona: Gedisa, 1992. *(N. del T.)*. <<

[*] Se trata de una modalidad de asesinato practicada por los soldados estadounidenses que se generalizó durante la guerra de Vietnam: se mataba a los propios mandos o a otros soldados que ponían en peligro la unidad por su imprudencia o incompetencia, habitualmente con una granada de fragmentación (*frag grenade*). *(N. del T.)*. **<<**

[*] El autor juega con la palabra *free*, que en inglés también significa «gratis». *(N. del T.)*. **<<**